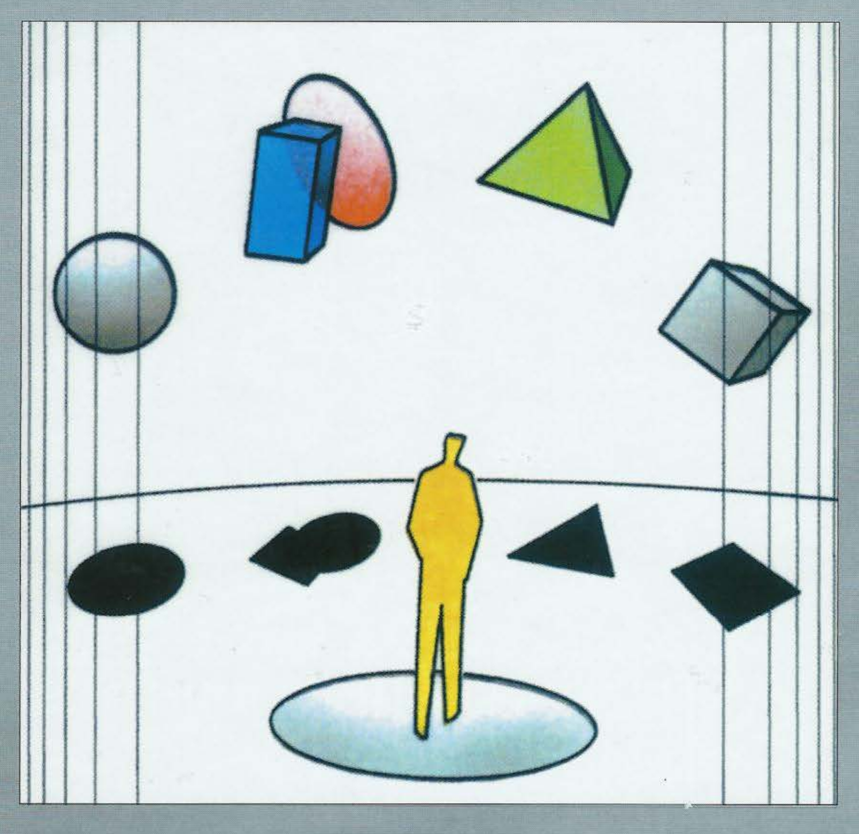
أطلس-dtv
الفَلْسَفة



المكتبة الشرقيّة





يقوم أساس تفكيرنا على السؤال عن معنى الوجود، عن ماهية كل الأشياء، عن موقع الإنسان في العالم. لذلك تعتبر الفلسفة، وهي «حب الحكمة»، أمّ كل العلوم. صحيح أن الإجابات التي قدّمتها الفلسفة منذ العصور القديمة وحتى عصرنا الحاضر قد تغيّرت مع الظروف إلا أنها إجابات ظلّت في جوهرها متشابهة. وهكذا يظل التشاغل بالفلسفة أيضًا ودائمًا تأمّلًا في تاريخها.

إن هذا الكتاب (dtv أطلس الفلسفة) هو تاريخ للنظريات الفلسفية كما أنه يعرض الفلاسفة وأهمّ أطروحاتهم ومفاهيمهم – ومن خصوصياته أنه بما يضمّ من لوحات ملوّنة، قد صار أكثر إثارة للاهتمام. لقد أثبت نظام dtv أطلس جدواه هنا أيضًا، خاصة من حيث بناؤه على وحدة تجمع بين النص واللوحة، فالوحدة تقوم على صفحتين متلازمتين، لوحة ملوّنة تقابلها صفحة من نصّ موسّع.

والنسخة المترجمة هذه قد اعتمدت الطبعة الثامنة من الأصل الالماني، وهي نسخة قام المؤلفون بإعادة النظر فيها وجعلها أكثر معاصرة.

والمؤلفون هم:

بيتر كونزمان Peter Kunzmann : من مواليد العام ١٩٦٦. درس اللاهوت (دبلوم) والفلسفة (حائز على الدكتوراه وعلى رتبة الأستاذية). عمل بتدريس الفلسفة في جامعة فورزبورغ وله منشورات تتناول حقول الانتروبولوجيا والقرون الوسطى، ودراسة عن فيتغنشتاين.

فرانز – بيتر بوركارد Franz-Peter Burkard : من مواليد العام ١٩٥٨. درس الفلسفة والتربية والعلوم الدينية في جامعة فورزبورغ ثم في توبنجن. أستاذ الفلسفة في جامعة فورزبورغ، وله مؤلفات تناولت الانتروبولوجيا والأخلاق وفلسفة الأديان.

فرانز فيدمان Franz Wiedmann : من مواليد العام ١٩٢٧. درس في توبنجن ثم في ميونيخ. شغل كرسي الفلسفة في جامعة فورزبورغ من العام ١٩٦٩ حتى تقاعده عام ١٩٩٥. له دراسات تناولت حقول التاريخ والفن والقانون والدين. الى جانب دراسات تناولت كلًّا من سبينوزا وهيجل وج. هـ. نيومان.

اكسل فايس Axel Weiß : من مواليد ١٩٥٨. يعمل رسامًا حرًّا ومنذ العام ١٩٨٥ يقوم بوضع رسومات للكتب كما يعمل في حقل تأليف كتب للناشئة. عام ١٩٩٣ منح في فيرونا جائزة تقديرية للوحاته حول كتاب «أطلس الفلسفة».

صدر من هذه السلسلة بالألمانية

Akupunktur, 3232
Anatomie, 3 Bände, 3017, 3018, 3019
Astronomie, 3267
Atomphysik, 3009
Baukunst, 2 Bände, 3020, 3021
Biologie, 3 Bände, 3221, 3222, 3223
Chemie, 2 Bände, 3217, 3218
Deutsche Literatur, 3219
Deutsche Sprache, 3025
Englische Sprache, 3239
Erde, 3329
Ernährung, 3237
Erste Hilfe, 3238
Ethnologie, 3259
Informatik, 3230
Keramik und Porzellan, 3258
Mathematik, 2 Bände, 3007, 3008
Musik, 2 Bände, 3022, 3023
Namenkunde, 3234
Ökologie, 3228
Pathophysiologie, 3236
Philosophie, 3229
Physik, 2 Bände, 3226, 3227
Physiologie, 3182
Psychologie, 2 Bände, 3224, 3225
Recht, 2 Bände, 3324, 3325
Schulmathematik, 3099
Sexualität, 3235
Stadt, 3231
Weltgeschichte, 2 Bände, 3001, 3002

ثمة أجزاء أخرى قيد التحضير

تمهيد

يعرض هذا الجزء تاريخ الفكر الفلسفي من خلال أبرز ممثليه. بذلك سيتعرف القارئ إلى أبرز الموضوعات التي تطرحها الفلسفة وإلى الطريق التي أعطت فيها إجابتها عنها، وإلى طرقها وإلى تصوراتها. تشير النظرة الإجمالية في بداية كل فصل إلى الخلفية التاريخية.
تسمح طريقة تأليف هذا الكتاب بإحاطة كبيرة بالأنظمة الفلسفية، كما تتيح اختيار حقب زمنية معينة. إلا أنها وبالشكل المختصر الذي وضعت فيه لا تستطيع أن تعرض لكل الفلاسفة ولا تعرض لمن عرضت لهم كل التفاصيل. من هنا كان التركيز على مفاهيم فلسفية وعلى بعض المدارس. مع تقديم شروحات ورسوم مصورة تتناول الأفكار الفلسفية، يشرع هذا الكتاب بتقديم حقول جديدة وطريقة عرض جديدة أيضًا. فعلى اللوحات المقابلة للنص أن تعرض النص وأن تكمله وأن تختصره أيضًا. فهي تهدف إلى إشاعة فهم أكثر عمقًا وإلى طرح أسئلة جديدة أيضًا.

الناشرون
فورزبورغ، أيار ١٩٩١

الترجمات

الايسلندية: Estonian Encycopaedia Publ. Ltd., Tallin
الفرنسية: Le Livre de Poche/Librairie Générale Française, Paris
الايطالية: Sperling & Kupfer, Mailand
الليتونية: Zvaignze ABC Publ. Ltd., Riga
الليتوانية: Alma Littera, Wilna
الهولندية: Seasam/Uitgeverij Anthos, Amterdam
البولونية: Prószyński i S-ka, Warschau
البرتغالة: Paz Editora de Multimedia Lda, Lissabon
الرومانية: Enciclopedia Rao, Bukarest
السلوفانية: DZS, Ljubljana
الاسبانية: Alianza editorial, S.A., Madrid
كوريا الجنوبية: Yekyong Publishing Co., Seoul
التشيكوسلوفاكية: Rep.: The Lidové Noviny Publ. House, Prag
الهنغارية: Athenaeum Kiadó, Budapest
العربية: المكتبة الشرقية – لبنان

صدر هذا الكتاب بالألمانية تحت عنوان:
dtv-Atlas Philosophie
Deutscher Taschenbuch Verlag
الطبعة الأولى: أكتوبر ١٩٩١
الطبعة السابعة: مزيدة ومنقحة شباط ١٩٩٨
الطبعة الحادية عشر: كانون الأول ٢٠٠٣

ISBN 978-9953-17-022-0

المكتبة الشرقية ش.م.ل. طبعة ثانية ٢٠٠٧
الجسر الواطي – سنّ الفيل
ص.ب. ٥٥٢٠٦ – بيروت، لبنان
تلفون: ٤٨٥٧٩٣ (٠١)
فاكس: ٤٨٥٧٩٦ (٠١)
E-mail: libor@cyberia.net.lb
www.librairieorientale.com.lb

بيتر كونزمان، فرانز - بيتر بوركارد،
فرانز فيدمان

أطلَس -dtv الفَلْسَفَة

مع ١١٥ لوحة بيانية ملوّنة

اللوحات الملونة من إعداد
أكسل فايس

ترجمة
د. جورج كتورة



المكتبة الشرقية

الفهرس

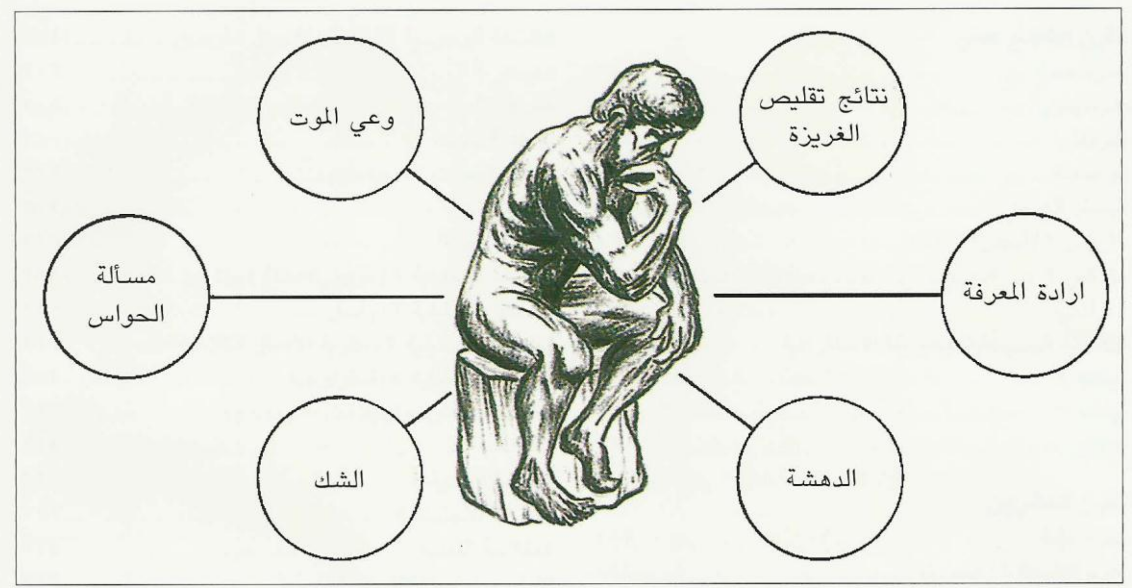
القرن التاسع عشر

القرن العشرون

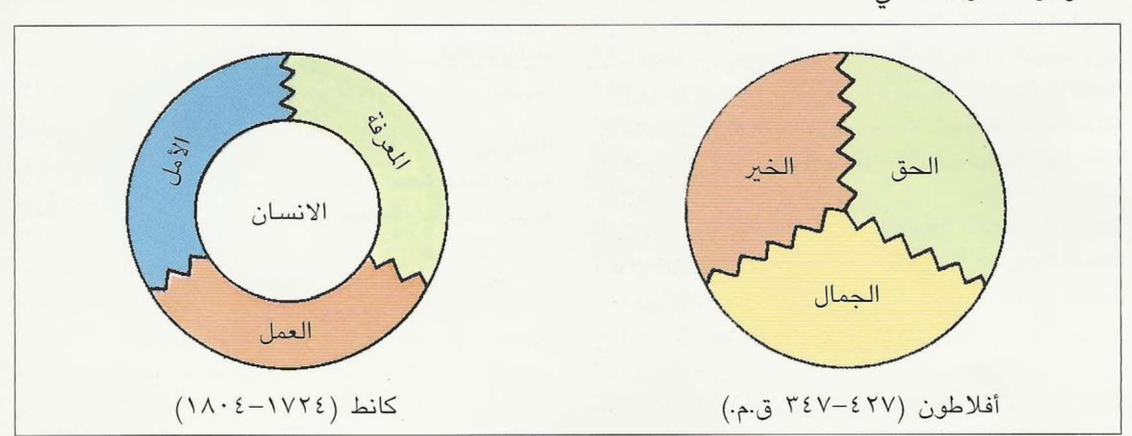
بيبليوغرافيا

الفهارس

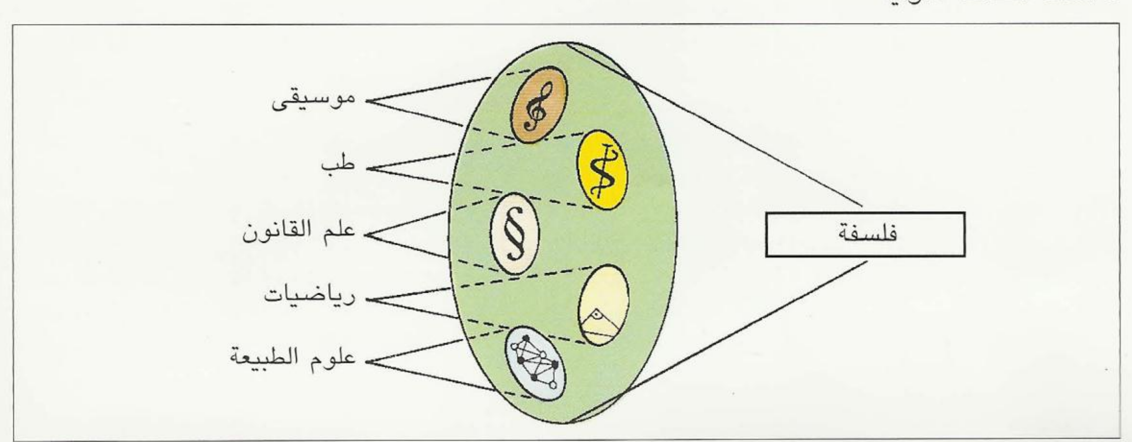




A حوافز التفكر الفلسفي



B أسئلة الفلسفة الأولية



C تعالج العلوم الضرورية أجزاء من الواقع، أما الفلسفة فتعالج الواقع في كليته

مقدّمة عامّة.

تدلّ كلمة **فلسفة**، المشتقّة أساسًا من اليونانية، على محبة الحكمة، وقياسًا على ذلك فإن الفيلسوف هو صديق الحكمة (Philós = صديق) و(Sophia = حكمة)، وهو الذي يتميّز بجهده في البحث عن كل شكلٍ من أشكال المعرفة.

لقد سبق لكل من أفلاطون وأرسطو أن طرحَ السؤال حول الذي كان بالنسبة إلى الإنسان، **أصل** الفلسفة، وبرأيهما أن ذلك قد تمثّل في الدهشة.

«لقد أتاحت الدهشة للإنسان قديمًا، كما حديثًا أن يتفلسف... والذي يدهش ويسأل إنما يشعر بالجهل... حتى يتحاشى الإنسان الجهلَ بدأ بالتفلسف...». (أرسطو)

لا يأخذ الإنسانُ عالَمَ تجربته على ما هو عليه بكلٍ بساطة، بل هو يتعجّب ويسأل عن السبب: «لماذا توجد الأشياء؟ ما الذي يؤثّر من وراء الظواهر؟ لماذا نعيش؟».

وإذا كانتِ الأسئلةُ التي تتناول البديهيات المباشرة الحاضرة في كل زمانٍ قد صارت مثيرة للإهتمام فذلك أنَّ المعرفة الجزئية المتعلّقة بمعنى الكون وماهيته ما زالت خفيّة. يعتبر الشك من جملة القوى التي تدفع إلى فعل التفلسف وتجعله مستمرًا. يطال مجالُ الشك النقدي مصادرَ معرفتنا، هذا إلى جانب مشروعية القيم المتوارَثة والقيم والأعراف الاجتماعية.

ثمّة أصل آخر للفلسفة، وقد رآه البعض ماثلًا في كون الإنسان يعيش وفي وعيه تمثُل صورةُ موتِه.

إن التهديدَ المستمرّ بالنهاية يحتّم التساؤل الذي لا ينتهي عمّا بعد الحياة. كما يدفع الإنسان إلى التفكّر بنفسه وإلى تقرير ما يعتبِره مهمًّا في حياته.

يشكّل الألم والموت حدودَ التجربة التي تدفع الإنسان إلى البحث عن مأمن واضحٍ، وتدفعه أيضًا إلى البحث عن معنى يملأ حياته.

بيولوجيًّا يتميّز الإنسان بتقليصه لغرائزه الطبيعية. من هنا يبرز الدافع الذي يجعله يستبدل بالتصرّفات الفطرية تصرّفات يسيطر عليها العقل، كما يجعله أيضًا يقرّر حرية مصيره.

إن ماهيةً من هذا النوع تستلزم أيضًا تفكّرًا عقليًّا مستمرًّا في الأسس التي تطال كينونة الإنسان وتصرّفاته.

«إن الإنسان هو الكائن الذي يريد دائمًا أكثر مما يستطيع والذي يستطيع دائمًا أكثر مما يجب». (W.Wickler)

تطال المسائل الفلسفية كل إنسان. إن التفلسف من المهمّات الأوّلية التي تقع على عاتق كل إنسان مسؤول. والفلسفة هي بالتالي عملٌ تنويري بالمعنى الشهير الذي وضعه كانط:

«التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذاتي. والقصور هو عجز الإنسان عن أن يكوِّن لنفسه عقلًا دون أن يستعين بسواه».

لا يمكن أن نحدّد ماهية الفلسفة عبر مفهوم واضح. إذ إنها لا تتحدّد إلا بطريقة ممارستها. لتحديدها لا بدّ لنا من الاختيار من ضمن **محاولات وصفية:**

«في أصل الفلسفة نجد الإنسان، فهو الذي تقع عليه مهمّة أن يجد نفسه في متاهة العالم الداخلي والخارجي... والذي يجهد للخروج من لعبة الخصوصيات بالإمساك بالخيط الأساسي لما هو مشترك وعام». (A.Läpple)

يمكن أن نحدّد الفلسفة «باعتبارها المحاولة المنهجية والجادة لإدخال العقل في العالم». (M.Horkheimer)

«إنَّ الاستخدام اللغوي الحالي يشير إلى الفلسفة باعتبارها المعنيّة بالمعالجة العلمية للمسائل العامة في معرفة العالم وإعطاء رأي في الحياة». (W.Windelband)

«أنْ تكون فيلسوفًا فلا يعني امتلاك وظيفة مميّزة. والفيلسوف ليس أيضًا مثالًا متشكّلًا، بإمكان الإنسان أن يأخذ صورته ليؤول إليه: إن كينونة الفيلسوف هي إرادته أن يصير ذاته، وأن يخلق لنفسه في مساحة التفلسف مكانًا وإمكانية وتعبيرًا». (K.Jaspers)

يعتبر أفلاطون أن **المسائل** الفلسفية هي:

الحق – الخير – الجمال.

وفي هذه تنعكس كيفيّات الوجود كله.

وفي العصر الحديث صاغ كانط هذه الأسئلة كما يلي:

- ماذا أستطيع أن أعرف؟ (ماورائيات)
- ماذا يجب أن أفعل؟ (أخلاق)
- بماذا آمل؟ (دين)
- ما هو الإنسان؟ (أنتروبولوجيا)

مع العلم أن هذا السؤال الأخير يضمّ في طيّاته كل الأسئلة الأخرى.

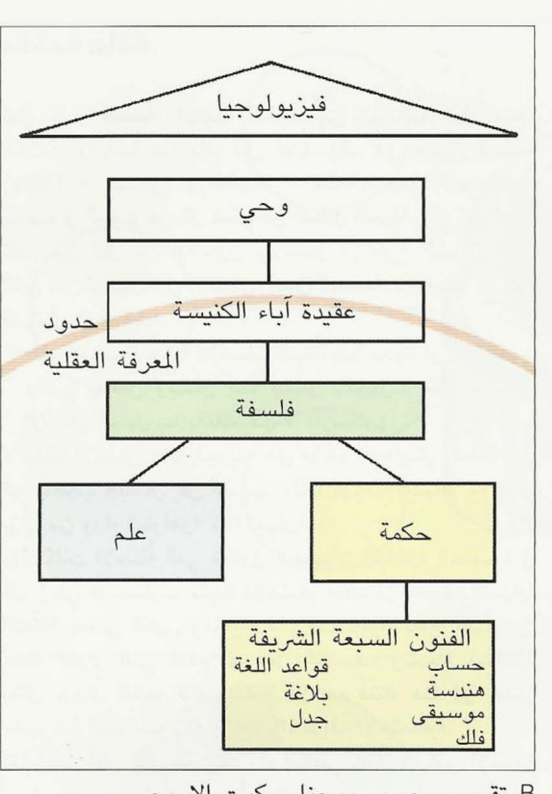
خلافًا للعلوم الأخرى لا تتعلّق الفلسفة بجزء محدّد من الحقيقة (علم الأحياء: الحياة؛ الكيمياء: تركيب المادة)، بل بالكل بحيث تبحث في ما هو، وفي ماهيته وفي تأليفه مما يتيح للإنسان الإحاطة بمعناه وبقيمته.

بخلاف العلوم الأخرى التي تنطلق من مسلّمات خاصة لا حاجة للبحث في ما وراءها، تجهد الفلسفة في البحث في فراغ الفرضية الأوسع مدى. فلا تحديد ثابت لمنهجها ولا لموضوعها، فهي تحدّدهما بنفسها ومن جديدٍ في كل مرة.

إن سيرورة الفلسفة، التي يحاول الإنسان فيها أن يخلق لنفسه الوضوح عن ذاته وعن عالمه، هي سيرورة لا يمكن أن تقفل، وهي تاليًا من الواجبات الأولية في كل زمان.

فلسفة
منطق
الفلسفة الأولى (ماورائيات)
فيزياء
أخلاق
علم الكون
سياسة
علم نفس
بلاغة
فن الشعر
علم الحيوان
فن الشعر
فلسفة نظرية
فلسفة عملية

A تقسيم تاريخي بحسب أرسطو



B تقسيم بحسب يوحنا سكوت الاريجي

ماورائيات
أنطولوجيا
لاهوت فلسفي
علم النفس الفلسفي
علم الكون
فلسفة اللغة
لاهوت
فلسفة الدين
إنتروبولوجيا
أخلاق
نظرية المعرفة
نظرية العلم
فلسفة الطبيعة
فلسفة الاجتماع
فلسفة سياسية
فلسفة الحقوق
فلسفة التاريخ
علم اللغة
منطق
رياضيات
علوم الطبيعة
فن
جماليات
تربية
علم نفس
علم اجتماع
تاريخ
علوم اقتصادية
علم القانون

C فروع الفلسفة في الوقت الحاضر والعلوم الرديفة

فروع الفلسفة.

يمكننا بحسب الكيفيّة الخاصة بطرح الأسئلة، وبحسب حقل الموضوعات، أن نميّز في الفلسفة بعض **الفروع والمجالات** المستقلّة.

أنتروبولوجيا

يُعتبر الجهدُ الذي يُبذل من أجل معرفة طبيعة الإنسان من الجهود التي تعود إلى المسائل الفلسفية الأساسية. إن محاولة تحديد ما هو إنساني عام يخدم فكرة تحديد الإنسان وإيضاح موقعه الخاص في العالم (بالمقارنة تقريبًا مع الطبيعة الحيّة الأخرى) وبذلك تكتسب المحاولة أيضًا بعدًا عمليًّا إنْ بمعنى تحقيق الإنسان لمعناه كاملًا، أو من حيث تشكّل مجتمع جديرٍ بالإنسان.

الأخلاق

تتعلّق المسألة الأساس في الأخلاق بمسألة الخير، وبموقف الإنسان وبتصرّفاته. أما هدف الأخلاق فهو أنْ تؤمن، بشكل منهجي الأسس، بما هو عقلي وبما هو عادل في السلوك وفي الحياة (المشتركة). يجب على مبادئ الأخلاق وعلى أسسها أن تقوم دون استناد إلى سلطات خارجية أو إلى أعراف صالحة بشكل عام أو مقبولة عقليًّا، ولذلك يجب أن تأخذ الأخلاق موقفًا متعاليًا ونقديًّا من الآداب الشائعة.

أما واجب البحث في ما وراء الأخلاق فهو التساؤل عمّا يكمن وراء الأشكال اللغوية وما وراء وظيفة الأقوال الأخلاقية.

الجماليّات

تتعلّق الجماليات بتحديد الجمال بشكل عام وأشكال تمظهره في الفنون وفي الطبيعة، وبتحديد تأثيره على المتلقّي. لا يرتبط علم الجمال تبعًا لموقعه بموضوعه إلا وظيفيًّا، سواء تعلّق الأمر بالوصف أو بالتقييم. وإلى جانب وضع نظرية في الفنون فإن علم الجمال يعالج أيضًا مسائل تتناول الحكم الجمالي وأشكال التحسّس الجمالي والمعايشة الجمالية. في الجماليات الحديثة تطالعنا أيضًا الموضوعات المتعلّقة بنظرية الإعلام وبتلك المتعلّقة بالتحليل اللغوي.

الماورائيات والأنطولوجيا

تعتبر الماورائيات والأنطولوجيا انطلاقًا من أرسطو بمثابة «الفلسفة الأولى» وذلك بقدر ما تبحث في أسس وفي أصول الوجود بما هو وجود. أما مدى موضوعاتها فهي:

الوجود نفسه (أنطولوجيا)، الوجود الإلهي (فلسفة لاهوتية)، النفس (علم نفس) وعلاقة الموجودات بالكل (كوسمولوجيا).

المنطق

المنطق هو النظرية التي تتعلّق بالفكر من حيث انتظامه ومن حيث صحّة نتائجه. ينقسم المنطق الصوري الكلاسيكي إلى نظرية ثانوية (المفهوم والحكم والنتيجة) وإلى نظرية في المنهج (طرق البحث والبرهنة).

أما الدراسات المنطقية الحديثة (المنطق الرياضي) فتتّجه أكثر فأكثر نحو المزيد من الشكلانية والمزيد من المتمتة. فهي تعنى بالحسابات المنطقية التي يجب أن تفهم باعتبارها نظامًا من العلاقات (الرموز) مع ما يرتبط بها من قواعد عملانية. عدا ذلك فهي تتطرّق إلى أكثر من نظام وتعالج قضايا أكثر من القيم التي تتناول قيم الحقيقة وتوزّعها بين «الصحّ والخطأ».

نظرية المعرفة ونظرية العلم

ترتبط نظرية المعرفة بماهية المعرفة وحدودها. ومن موضوعاتها العلاقة بين الذات العارفة والموضوع والمضمون.

أما نظرية العلم فتتناول الفرضيات والأسس اللازمة لكل علم من العلوم. كما تعالج مناهج العلوم وأسسها ومفاهيمها وأهدافها، وذلك من زاويتين: إيضاحها أولًا، وإخضاعها ثانيًا للدراسة النقدية.

فلسفة اللغة

تعالج فلسفة اللغة نشوء اللغة وتطوّرها ودلالتها ووظيفتها. تنقسم التحليلات اللغوية التي برزت بعد فيتغنشتاين إلى اتّجاهين اثنين: الإتجاه اللغوي المثالي ويحاول، مستعينًا بالنقد اللغوي وبإيجاد الصيغ الصورية، أن يخلق لغة على جانب عالٍ من الدقّة المنطقية، بحيث تتطابق مع متطلّبات العلوم الدقيقة. بالمقابل تحلّل «فلسفة اللغة العادية» اللغة من زاوية البحث في استخدامها الأساسي واليومي والبحث في دلالتها.

إلى جانب ذلك ثمّة سلسلة من الاختصاصات الرديفة.

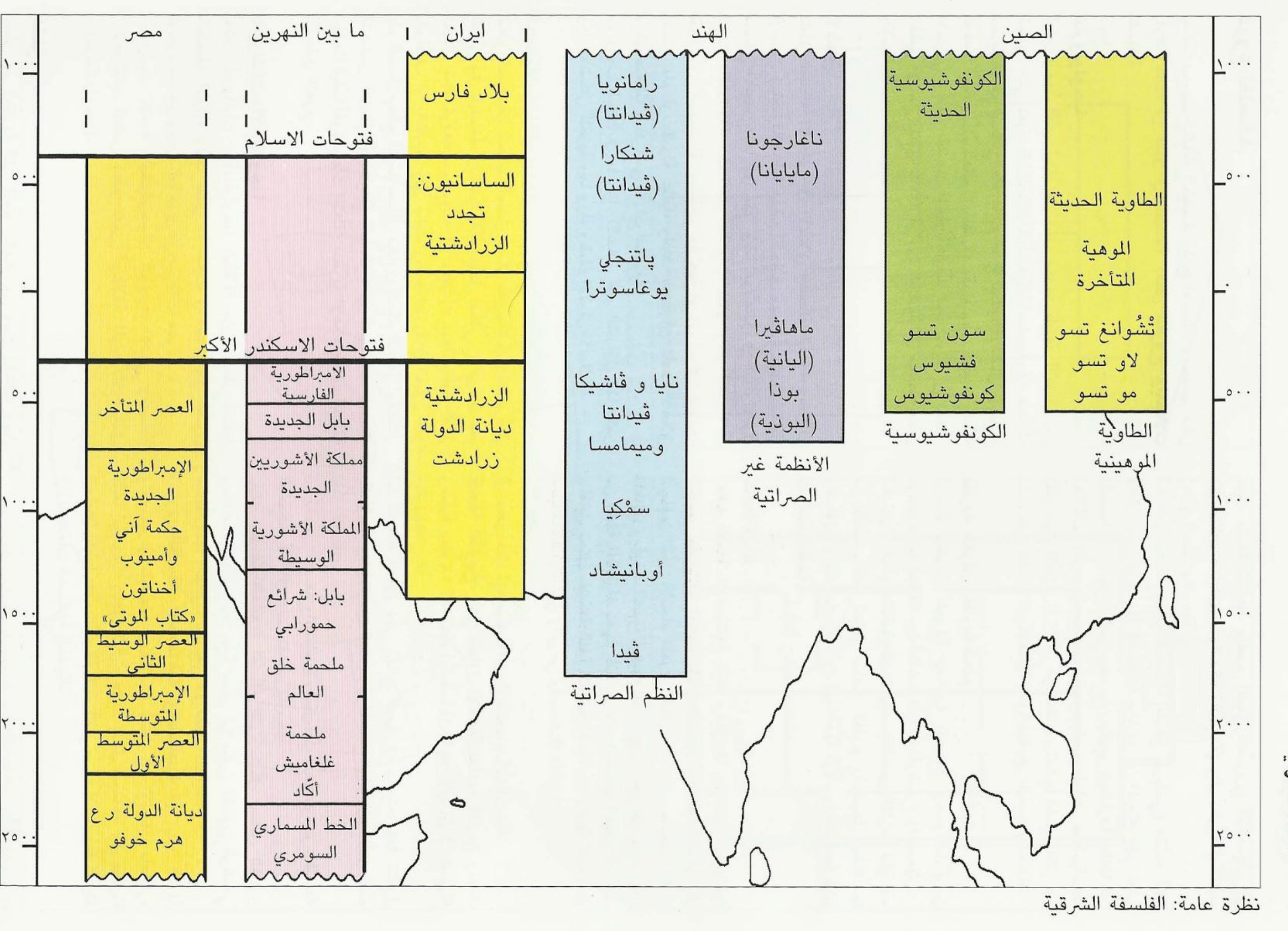
فلسفة التاريخ، وهي تحاول الإحاطة بماهية التاريخ ومعناه وسيره وتأويله كما تحاول أيضًا أن تفهم الإنسان في مسيرته التاريخية.

أما **فلسفة الدين** فهي تعالج الدين في ماهيته، كما تتناول بالدراسة وظيفته بين البشر وفي المجتمع. وإذا لزم الأمر تقدِّم نقدًا لكل ذلك.

أما تفسير الطبيعة وإيضاحها بشكل كلّي فذلك موضوع **فلسفة الطبيعة**، هذا إلى جانب تفسير تاريخها.

تعالج **فلسفة القانون** المسألة التي تشكّل أساس القانون وبخاصة وجود قيمة عليا يمكن أن يكون القانون الوضعي مشتقًّا منها (القانون الطبيعي على سبيل المثال).

تتطرّق **الفلسفة الاجتماعية والسياسية** إلى بناء الدولة والمجتمع ووظيفتهما ومعناهما. يُنظرُ إلى الإنسان باعتباره كائنًا اجتماعيًّا، يحقّق كمال وجوده داخل الجماعة. وفي عصرنا الحاضر تتناول هذه الفلسفة النقدَ الذي يوجّه إلى شروط الحياة في المجتمعات الصناعية الحديثة.


مصر
ما بين النهرين
ايران
الهند
الصين
١٠٠٠
٥٠٠
٠
٥٠٠
١٠٠٠
١٥٠٠
٢٠٠٠
٢٥٠٠
بلاد فارس
فتوحات الاسلام
الساسانيون: تجدد الزرادشتية
فتوحات الاسكندر الأكبر
الامبراطورية الفارسية
بابل الجديدة
مملكة الأشوريين الجديدة
المملكة الأشورية الوسيطة
بابل: شرائع حمورابي
ملحمة خلق العالم
ملحمة غلغاميش أكّاد
الخط المسماري السومري
العصر المتأخر
الإمبراطورية الجديدة
حكمة آني وأمينوب
أخناتون
«كتاب الموتى»
العصر الوسيط الثاني
الإمبراطورية المتوسطة
العصر المتوسط الأول
ديانة الدولة رع
هرم خوفو
الزرادشتية
ديانة الدولة
زرادشت
رامانويا (ڤيدانتا)
شنكارا (ڤيدانتا)
پاتنجلي يوغاسوترا
نايا و ڤاشيكا
ڤيدانتا وميمامسا
سمْكِيا
أوبانيشاد
ڤيدا
النظم الصراتية
ناغارجونا (مايايانا)
ماهاڤيرا (اليانية)
بوذا (البوذية)
الأنظمة غير الصراتية
الكونفوشيوسية الحديثة
سون تسو
فشيوس
كونفوشيوس
الكونفوشيوسية
الطاوية الحديثة
الموهية المتأخرة
تْشُوانغ تسو
لاو تسو
مو تسو
الطاوية
الموهينية
نظرة عامة: الفلسفة الشرقية

نظرة عامة.

تعود بدايات الفلسفة في **الهند** إلى **الڤيدا** (العلوم) التي لا يمكن أن نحدّد بدقّة ظهورها من الناحية الزمنية. فالأجزاء الأقدم يمكن أن تعود إلى حوالي ١٥٠٠ سنة قبل المسيح. في هذه الأسفار من الكتابات نجد جمعًا بين العلم الديني وبين العلم الأسطوري السائد في العصور السحيقة. وهي كتابات وضعت لتكون العدّة الثقافية في يد الكاهن.

تنقسم الڤيدا إلى أربعة أقسام:

الرِّغْڤيدا (أناشيد ابتهالية)

ساماڤيدا (ترانيم)

ياجور – ڤيدا (صلوات تتلى عند تقديم الأضحيات)

أتهارڤا – ڤيدا (عبارات يستخدمها السحرة)

وإلى هذه يضاف بعض النصوص التفسيرية:

البراهمانا، وهي توضح المعنى والغاية من الأُضحية والقرابين هذا إلى جانب الاستخدام الصحيح للأدعية.

الأوبانيشاد وتحتوي الموضوعات الأساسية في الفلسفة الهندية التي جرى بناؤها فيما بعد:

عقيدة الكرمان والتناسخ والأفكار المتعلّقة بالوحدة والمساواة بين أتمان وبرهمان.

منذ العام ٥٠٠ ق.م بدأ عصر **النُّظُم الفلسفية الكلاسيكية.** خلافًا للعصر الڤيدي، الذي امتاز بتصوّرات عن العالم مغلقة نسبيًّا، بدأنا نشهد الآن بعض المدارس وبعض الشخصيات.

ومع ذلك فقد حافظت ميول الفكر الهندي على سجيتها من حيث عدم إبراز الشخص من خلال الأثر ودون أن تعطي التحديدات التاريخية أيّة قيمة تذكر.

إلا أن الفلسفة قد بدأت الخروج من التزامها بدائرة البرهْمان (الكهنة) لتتغلغل وسط الطبقات الشعبية الأكثر توسّعًا. وبشكل عام لا بدّ من التمييز بين الأنظمة الصراتية التي تعترف بسلطة الڤيدات كنص موحى به، والأنظمة غير الصراتية التي لا تعتبرها سلطة وحيدة.

إن **الأنظمة الصراتية** الستة هي:

سامْخِيًا ويوغا

نِيايا وڤائيشيشيكا

فيدانْتا وميمامْسا

ومن بين **الأنظمة غير الصراتية** نشير إلى البوذية واليانِسْماويّة.

بدأت مع العصر الذي يلي الألف الأول بعد الميلاد مرحلة ما بعد الكلاسيكية في الفلسفة الهندية. ومع القرن التاسع عشر بدأ الحديث عن مرحلة حديثة تمتاز بالتقائها بالأفكار الغربية.

يتميّز العصر الكلاسيكي في **الفلسفة الصينية** بانقسامه إلى مدرستين، الكونفوشيوسية والطاويّة.

وإلى جانبهما نجد العديد من الاتجاهات الأخرى ومنها وكي لا نشير إليها جميعًا: الموهية، الشرعية، والصوفية وعقيدة ين – يانغ.

تعود **الكونفوشيوسية** إلى الأثر الذي تركه كونفوشيوس (٥٥١–٤٧٩ ق.م) والذي يعتبر نفسه سليلًا لمرويات أقدمَ عهدًا.

أما مضمون عقيدته فهو قبل أي شيء آخر تأمين فلسفة أخلاقية وسياسية محافظة.

أما خلفه الأكثر شهرة فهو منزيوس (Meng-zi ٣٧١–٢٨٩ق.م) الذي قام بتطوير القاعدة النظرية الكونفوشيوسية. اعتبرت لاحقًا الكتبُ الأربعةُ المؤلّفاتِ الرئيسة في العقيدة.

لون يو (أقوال كونفوشيوس)، منزيوس، العقيدة الوسطى والعقيدة الكبرى.

وفي حين تصارعت الكونفوشيوسيّة أولًا مع الطاوية ثم مع البوذية الوافدة إلى الصين أصبحت

الكونفوشيوسية الجديدة (بعد القرن الحادي عشر) فلسفة الدولة الوحيدة القائمة في الصين. أما الطروحات الأخلاقية الفلسفية فقد بدأت وقتئذٍ تستند إلى نظام كوني تعود أصوله إلى مدرسة ين – يانغ.

بنت **الطاوية** نفسها على الأثر المنسوب إلى لاوتسي، والمعروف باسم (Dao De jing تاو تي كنغ ما بين القرنين الخامس والثالث ق.م). والذي يحوي عقيدة الطريق القويم والفضيلة.

تعتبر الحياة الإنسانية أسيرة طريق الطبيعة الكوني. الفكرة الأساسية الماثلة في ذلك تتجلّى في عقيدة التأثير عبر اللا – عمل.

أما الممثّل الهام الثاني للطاوية فهو زو هانغ سي (في حدود القرن الرابع قبل الميلاد). وهو ينطلق من فلسفة موهية تنسب إلى موتسي (القرنين الخامس والرابع ق.م) وتعتمد نظرة نفعية هدفها سعادة الشعب.

ومن التيّارات الرديفة للفلسفة الكلاسيكية نشير إلى **مدرسة ين – يانغ** التي ترتبط بكتاب يعرف باسم ي – يانغ. ومن تعاليم هذه المدرسة أن كل الأحداث الكونية هي

عبارة عن تبادل أدوار بين المبادئ الأولى. ين (أنثوي، رخو، قاتم) ويانغ (ذكري، ثابت ومضيء).

ولهذا النظام الكوني علاقة بالحياة الإنسانية وبالأخلاق وبالمجتمع.

إن المراكز الثقافية في **الشرق القديم** هي:

- مصر: وقد اتّسمت ثقافتها بتصوّر حياة بعد الموت. وفي تصوّرات العالم الإلهي نجد أشكالًا من التوحيد.
- ما بين النهرين: ما بين دجلة والفرات قامت الممالك الكبرى ممالك كل من السومريين والأكاديين والأشوريين وبابل، وتعتبر هذه موطن الملاحم الكبرى التي تناولت مسألة خلق العالم.
- إيران: زرادشت (نحو ٥٦٠ ق.م)، أسس ديانة توحيدية مع ثنائية واضحة.
- الشرق الأدنى هو موطن ديانات عالمية ثلاث. فاليهودية والمسيحية والإسلام تعبد إلهًا خالقًا كليَّ القدرة، أظهر نفسه عبر الأنبياء ومن خلال الكتب.

براهما

الانحلال في براهما

إتيان

كارما

كارما

معرفة

زهد

سمسارا

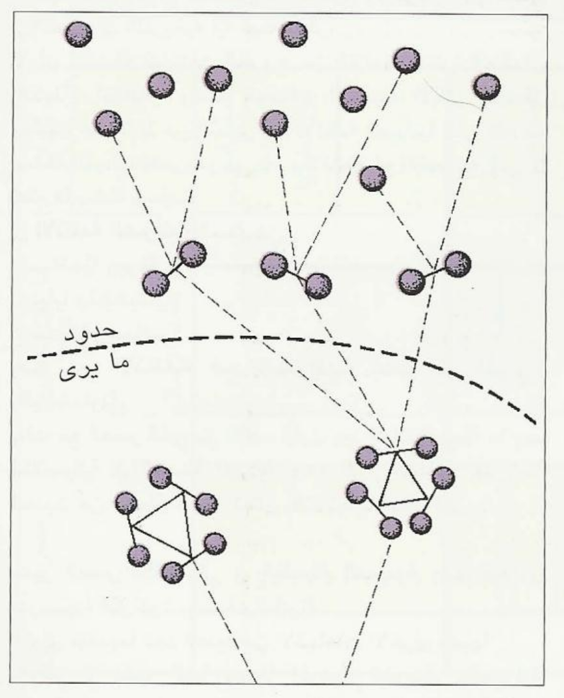
كارما

كارما

A الأوبانيشاد: كارما وتناسخ



B نيايا – نظرية الاستنتاجات



C ڤايسِشيكا النظرية الذرية

الهند ١/ الأوبانيشاد، النُّظم الصراتية ١.

ثمّة شاهد شعري على التفكير الفلسفي المتمثّل في المسألة التي تبحث في أصل الوجود نجده في **نشيد الخلق** الشهير في **الرِّغْفيدا**: الواحد أساس الكون وهو يسبق الفصل بين الوجود واللاوجود وظهور الآلهة.

«في البداية لم يكن اللاوجودًا ولا الوجود،/ ولا خلاء ولا سماء فوقه. - / مَنْ أوجد العالم، من أحاط به؟/ أين كانت الهوّة السحيقة، أين كان البحر؟

لم يكن الموت آنذاك موجودًا ولا الأزلية،/ لم يكن الليل موجودًا والنهار لم يكن باديًا. -/ لقد سرت أنفاس دون رياح في البدايات/ الواحد، وخلافه لم يكن أحدٌ موجودًا». (ترجمة P.Deussen)

الأوبانيشاد (بين ٨٠٠ و٥٠٠ ق.م). لا تحوي الأوبانيشاد أية عقيدة فلسفية متجانسة، بل جملة من التصوّرات. أشهرها وأشدّها تأثيرًا هي عقيدة الوحدة بين بَرَهْمان وأتمان.

البرهمان يمكن تصوّره كالمبدأ الذي يسكنه أصل الموجودات كما لو كان ماهية العالم.

الأتمان تشير إلى ذات (نفس) الأشياء المفردة، بمعنى أنها تشكّل ماهيتها الخاصة. تتّحد الأتمان بما يضاف إلى الإنسان من خارج، بما ليس خاصًا به.

أما المعرفة الحاسمة التي يجب أن يتوصّل إليها الإنسان فهي معرفة أنَّ البرهمان والأتمان هما في الأساس واحد فلا وجود إلا للواحد الذي هو مبدأ العالم ومدبّره، كالروح التي تحيط بكل موجود. ويستطيع الإنسان في باطنه أنْ يحيط بباطنية الوجود غير القابلة للفساد.

«بالحقيقة إنَّ البرهمان هو هذا العالم كله... إنه الأتمان الخاصة بي، الموجود داخل قلبي».

أما الفكرة العامّة الثانية فهي عقيدة **الكارما والتناسخ**:

فالإنسان سيولد مجدّدًا وسيُعطى شكلًا جديدًا، ولذلك ارتباط بأعماله (كارما).

إن سلسلة التوالد سلسلة أبدية، ذلك أن كل فعل سيحدّد تحوّل الروح ضمن دائرة مسيرتها.

إن مفهوم سَمْسارا يعني اشتباك الإنسان أو تورّطه في مسيرة العالم هذه. فعليه تقع مسؤولية تنظيم العالم أخلاقيًا، ثم إن الأفعال حسنها وسيّئها ستقوده في مستقبل وجوده إلى شكلِ حياةٍ جديدٍ أعلى أو أدنى.

خلف ذلك كله نجد فكرة نظام عالمي أزلي (دارما) ينظّم كونيًا كل ما يجري في العالم ويتمظهر للإنسان كمقياس لتصرّفاته.

إن المرء مجبر على أن يعيش بالتوافق مع دارما الخاصة به، وذلك يتمثّل بقيامه بما يقع عليه من واجبٍ تبعًا لموقعه الاجتماعي.

نلمح في العصر الأوبانيشادي سيطرة للتحوّل القيمي للوجود الإنساني باتّجاه التشاؤم.

فالوجود الإنساني يُنظرُ إليه في آلامه وفي زواله. - فالألم يتولّد باستمرار عبر التبدّل الأزلي بين الولادة والموت. - تبدو خيرات الحياة دون قيمة إذا ما قورنت مع برَهْمان الذي لا يزول.

هكذا تبدأ الرغبة في **الخلاص** (موكشا)، للتحرّر من دائرة التناسخ. وبما أن الأفعال هي السبب وهي اللحمة في التناسخ فإن الأفعال الصالحة لا تستطيع أن توصل إلى الخلاص.

لذلك فإن الطريق الصحيح ليس إلا الامتناع عن كل فعل وعن كل رغبة (الزهد).

إلا أن ذلك يظلّ دون نتيجة ما لم يقترن بالعلم. إن أعلى درجات الإدراك الحدسي، هي إدراك ماهية برهمان وإدراك أن ذلك قوة خلاصية: ذلك أن من يعرف من هو برهمان يعرف أنه هو نفسه برهمان.

«برهمان هو أنا: من يعرف ذلك سيتحرّر من كل رباط».

كما يختفي النهر في البحر دون اسم ودون شكل، هكذا يذوب الوجود الفردي في برهمان اللامتناهي.

تعترف النظم الصراتية الستّة في العصر الكلاسيكي بسلطة الڤيدا.

وفي عصر لاحق اندمجت نيايا وڤايشيشكا في نظام فلسفي واحد.

اشتغلت نيايا في حقل المنطق واستخلاص النتائج بشكل خاص. أما ڤايشيشكا فقد تمثّلت بفلسفة طبيعية ذرية.

يتميّز النظام الموحّد المشار إليه بتقديمه لنظرية في المقولات، والمقولات السبع هي:

الجوهر - الكمية - الفاعلية - العلاقات المشاركة - الخصوصية - التداخل (العلاقة بين أجزاء مترابطة بالضرورة) واللاوجود.

تعمل نظرية استخلاص النتائج بقياس يقوم على أجزاء خمسة. اللوحة رقم B تعطينا مثلًا مدرسيًا متداوَلًا.

حتى تكونَ النتيجة صحيحة، يجب أن يكون الحامل (جبل) سببًا منطقيًا أو وسيلة الإثبات (دخان) والنتيجة المنطقية أو ما يجب إثباته (نار) ضمن علاقة طبيعية تجمعها بعضها إلى بعض.

على النتيجة أن تكون أكثر اتّساعًا من السبب ما يعني:

حيث يكون الدخان تكون النار. ولكن ذلك لا يعني أنه حيث تكون النار يكون الدخان.

تفيد فلسفة الطبيعة أن كل المواد مكوّنة من ذرّات غير قابلة للفساد إلا أن تجمعها مع الأشياء المرئية يظلّ أمرًا غير قابل للحل. بعد انقضاء مرحلة ما من العالم تسحب ارتباطات الذرّات نفسها حتى يتسنّى لها بعد فترة من الراحة أن تسهم في تكوين عالم جديد.

A سمْكْهيا

B شانكارا: وحدة الوجود

الهند ٢/ النظم الصراتية ٢.

تقدّم لنا **السامكهيا** صورة عالم ثنائي. إن مبادئ العالم الأزلية وغير المخلوقة اثنان هما: الروح المحض (بوروشا) والمادة (براكريتي).

تمتاز بوروشا بالوعي، إلا أن هذا الوعي يظل سلبيًّا بحيث إنه لا يستطيع بمفرده أن يوجِدَ شيئًا.

في حين تتقبّل السامْكْهيا أساسًا روحًا محضًا تحيط بها، تتولّد فيما بعد عن هذا التعدّد روح محض فردية.

تمتاز المادة بفاعليتها، بقوّتها المؤثّرة دون أن تمتاز بالوعي وبالتالي فإنه لا هدف لها.

فقط بتمازج العنصرين يمكن للعالم أن يتكوّن. وذلك يكون بفعل قوى ثلاث تسهم في تكوّنه (غوناس = الخصائص):

الضوء، الفرح،

الحركة، الحماسة والحيوية؛

العتمة، الإعاقة.

قبل بداية مرحلة عالم جديد تكون هذه القوى في مرحلة من الهدوء والسكينة. تتكوّن العناصر الأساسية وعددها أربعة وعشرون مع بدء حركتها، وهي تشكّل المادة الأساس التي منها يتكوّن العالم.

(وإلى جانب هذه القوى تشير السامْكْهيا إلى العقل والوعي والإحساس).

إن المادة (براكريتي) بوصفها كذلك تكون منفصلة، في العادة، عن الروح، لكنها تمتاز بتأمّله. من هنا أيضًا ننظر إلى ترابط الروح بالجسد في الإنسان باعتبار ذلك ترابطًا ظاهريًّا. إن مثلنا التالي يوضح ما نقول:

يبدو وعاء كريستال بلا لون ويتلوّن بالأحمر حين نسكب فيه سائلًا بلون أحمر، هكذا تبدو الروح حين تلامسها الأحاسيس. فالأمور النفسية في الروح إنما تنتمي في الحقيقة إلى المادة.

إن طريق الخلاص، خلاص الإنسان من سلسلة التناسخ المستمرّة لا يكون إلا بالمعرفة،

حينما لا تعود الروح متأثّرة بالأشياء التي تصادفها في العالم.

بذلك تتلاشى المصلحة في مواجهة الممارسات الدنيوية وتتولّد كارما جديدة.

تشكّل السامكهيا الأساس النظري **لليوغا**. في حين تشكّل هذه الطريقةَ العمليةَ للتوصّل إلى الخلاص. خلافًا للسامكهيا تعترف اليوغا بإلهٍ شخصي أعلى.

تقوم اليوغا على الفكرة التالية. يتمكّن الإنسان عبر التركيز والتأمّل والزهد من تهدئة عواطفه واكتساب نظرة عليا. وأخيرًا من التحرّر من المادة.

يقوم نظام اليوغا التقليدي على درجات ثمانٍ، تتشكّل الدرجات الخمس الأولى منها من تمارين تركّز على الجسد بالدرجة الأولى. أما ثقل الثلاث الأخرى فيرتكز على أمور روحية:

١- الإقناعات (الالتزام بأوامر أخلاقية)،

٢- التربية (الحفاظ على النظافة - الزهد - الدراسة)،

٣- الحفاظ على صحة الجسد،

٤- التحكّم بالتنفّس،

٥- تجنيب الحواس الموضوعات الخارجية،

٦- تركيز الأفكار على نقطة محدّدة،

٧- التأمّل،

٨- الاستغراق (توحّد الروح مع الإلهي، تلاشي الوجود الفردي).

مع **الڤيدانتا** (كمال الڤيدا) يمكن التعرّف إلى الأوبانيشاد، بعد ذلك يمكن استخدام مفهوم العلاقة مع نظام التعليم. وهو نظام يقوم على تفسير كتب الڤيدا. وإلى جانب الأوبانيشاد نجد كتابًا آخرَ على جانب من الأهمية هو كتاب (Bhagavadgita).

أما أبرز ممثّلي هذا التيّار فهو شانكارا (حوالى العام ٨٠٠ بعد الميلاد) الذي قدّم عقيدة تقوم على نظرية صارمة في التوحيد. فلا وجود إلا لمبدأ أول واحد وهو بكليته برهمان وبوجود ذاتي متجزّئ هو آتمان (قابل مع ص ١٧).

أما علاقتهما أحدهما بالآخر فيمكن وصفها بعلاقة الفضاء اللانهائي بفضاء الآنية الخاصة. إنه الفضاء نفسه لكن مع التحديد.

والحقيقة تاليًا هي اللاثنائية، أما تعدّد الأشياء فهو وهم (مايا)، أما الظواهر فتنبثق من الغرور المتولّد من الجهل.

إن الخلاص من دائرة التناسخ ممكن عبر التوصّل إلى المعرفة الأسمى، معرفة وحدة الأتمان مع البرهمان.

إلا أننا نجد في كتب الڤيدا مواضع تتحدّث عن أفكار تعدّدية كما تتحدّث عن تعدّد الماهيات المفردة، وهذا ما يفسّره شانكارا بوجود درجات دنيا من المعرفة إلى جانب الدرجة التي تمثّل وجهة النظر العليا، وهذه الدرجات هي ما يتناسب مع تصوّرات العدد الأكبر من الناس.

يمكن التحدّث في هذه المرحلة عن أرواح فردية متعدّدة وعن الألوهية المتميزة عنها التي تكرَّم تحت أشكال متعدّدة.

قام فيما بعد عدد من المفكّرين بتطوير هذه النظرة التوحيدية الصارمة التي مثّلها شانكارا.

هكذا قال رامانوجا بوجود إله متشخّص، ومن صفاته يتكوّن العالم والأرواح الفردية. إلا أن هذه الأرواح تحافظ بعد انحلالها في الوحدة الكلية، على فرديّتها.

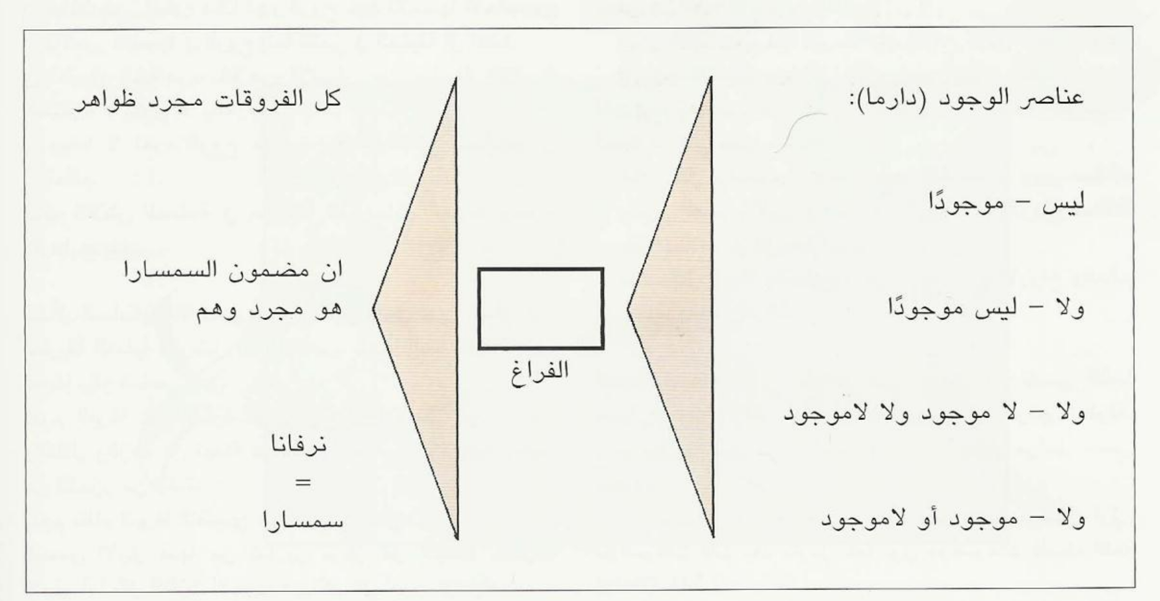
كذلك قال مادڤا بالتعدّدية، حيث يجعل الله الأرواحَ والعالم وحداتٍ منفصلة كليًّا.

تتعامل **الميمامْسا** مع القواعد التي تساعد على تفسير الڤيدا بشكل صحيح، والتي تعتبر بمثابة مرجعية أزلية وغير مخلوقة. ومن أجل توصيل دلالة النص لا بدّ من اجتياز مراحلَ خمسٍ محدّدة.

تعالج نصوص الميمامسا، بحسب موضوعاتها وبشكل أولي، موضوعات ذات بعد تأويلي كما تولي موضوعات فلسفة اللغة اهتمامًا خاصًّا.

الجهل
قوى الغريزة
الوعي
الاسم والشكل
الشيخوخة والموت
الولادة
الصيرورة
التعلق بالحياة
الآلهة
الجبابرة
البشر
الحيوانات
الأرواح
الأرواح الشريرة
جهل
رغبة
كراهية
أسباب الألم
امكانيات التقمص
الترابط السببي في الحياة

A البوذية: «دولاب الحياة»



B ناغاريونا: نظرية الفراغ

الهند ٣/ الجينائية؛ البوذية.

تأسّست العقيدة **الجينائية** على يد ماهافيرا (القرن السادس أو القرن الخامس قبل الميلاد) وهي تنتمي، شأن البوذية، إلى النظم التي لا تقوم على مرجعية الڤيدا.

إن العناصر الأساسية المكوِّنة للعالم هي **النفوس الفردية**، وهذه بطبيعتها قادرة على تحقيق الكمال، وإلى جانب ذلك نجد **العناصر غير الحيّة** (ومنها الفضاء والأثير والمادة).

لا تستطيع النفوس بحكم طبيعتها أن تحقّق كامل سعادتها وأن تتحقّق بالعلم الكلي. ولأنها من مادة وبحكم وظيفتها تحمل هذه النفوس معها بقايا ورواسب مادية (بقايا كارمانية مادية) ما يحتّم عليها العذاب ويدفعها إلى السير في مسيرة التناسخ والولادة المستمرّة.

إن هدف الخلاص هو تحرُّر النفس والصعود إلى معارج الكمال. ليتسنّى للنفس أن تصل إلى هذه المرحلة عليها أن تتخلّص من الكارما، من خلال الانخراط في حياة جديدة أكثرَ امتلاءً بالفضيلة وأن يقتل ما تعلّق بها من كارما عبر حياة زهد وتنسّك.

تقوم **البوذية** على ما تركه سيدهارتا غوتاما (٥٦٠–٤٨٠ ق.م) من عمل ومن عقيدة وقد اتّخذ لنفسه، بعد اهتدائه، اسم بوذا. تعتبر البوذية من الديانات الإلحادية التي لا تعترف بإلهٍ أزلي. كما أن البوذية لا تعترف بكينونة ثابتة، بل عندها أن كل شيء يصير أو يتحوّل.

من هنا يرفض بوذا أيضًا مفهوم الذات (النفس) أو لا وجود عنده لجوهر يتمتّع بالثبات.

أما العناصر الأخيرة التي تعتبر أصل صيرورة العالم فهي أيضًا عناصر غير مادية وجواهر غير روحية. بل هي صفات وأحوال لا ثبات لها. من هذه العوامل المكوِّنة (دارما) نجد خمس مجموعات:

جسمية، شعورية، تمييزية، قوى محرّكة وأفعال الوعي.

من هذه المجموعات تتكوّن كل الظواهر التي يمكن لمسها (حجارة، حيوانات، بشر). إن تحوّل هذه الظواهر وانحلالها إنما يخضع لسيرورة سببية.

يقول بوذا بالتناسخ وبنظرية المقاضاة على الأفعال. ولعدم الإيمان بجوهر روحي ثابت تعتبر ماهية الحياة الجديدة، التي تقوم على فعل حياة سالفة، ماهية غير متماهية جسديًّا وروحيًّا مع هذه الحياة الجديدة. إن ذلك يعبّر فقط عن سلسلة سببية من الأفعال التي تستمرّ بعد الموت وتقود إلى حياة جديدة.

يتوضّح هذا التركيب عبر عقيدة **الترابط السببي** (بحسب H.v. Glasenapp):

من الجهل الأول تتولّد ثانيًا القوى الكارمانية المحرّكة وعن هذه ثالثًا الوعي، وعنه رابعًا الاسم والشكل الجسماني (الفرد)، وهكذا تتولّد خامسًا الحواس، ومنها سادسًا الإدراكات والاحتكاك بالعالم الخارجي. سابعًا من الشعور يتولّد ثامنًا الطمع (النهم) ومعه تاسعًا التعلّق بالحياة، ينتج عن ذلك عاشرًا الصيرورة الكارمانية وعنه حادي عشر ولادة جديدة وثاني عشر الشيخوخة والموت.

هذه السيرورة الدائرية يمكن قطعها فقط حين يصار إلى القضاء على الجهل مع ما يتعلّق به من أمور شائنة. إن مضمون العلم الخلاصي يكمن عبر الحقائق السامية الأربع.

كل وجود مليء بالألم.

سبب الألم هو الطمع بالحياة.

إن التحرّر من الألم يكمن بالتخلّص من الطمع بالحياة.

للوصول إلى التخلّص من الطمع بالحياة لا بدّ من الالتزام بطريق يتكوّن من مراحل ثمانٍ نبيلة.

تتمثّل هذه **المراحل الثماني** بالوصايا الأخلاقية التي وضعها بوذا:

صحة الفهم، النظر المستقيم، الكلام الحق، السلوك المستقيم، اتّباع وسائل شريفة في الحياة، جهد عادل، انتباه مستقيم – التركيز والتأمّل الخالص.

إن من يعترف بالحقائق السامية الأربع ويجتاز المراحل الثماني المشار إليها يصل إلى الخلاص.

إن الهدف هو التوصّل إلى النرڤانا. يفترض أن يوصل ذلك إلى مرحلة الفناء الكلي من لوازم الحياة وإلى توقّف سلسلة التوالد.

باستطاعة المتنوّر حتى إبّان حياته أن يتحرّر من كل الغرائز ليذهب بعد مماته إلى النرڤانا الكاملة.

بعد وفاة بوذا تشعّبت عقيدته وتطوّرت باتجاهات مختلفة.

مدرسة **هينايانا** (ومعناها العَرَبة الصغيرة) وهي تعبر عن البوذية المكنة باعتبارها طريقة خلاص بالنسبة إلى النخبة.

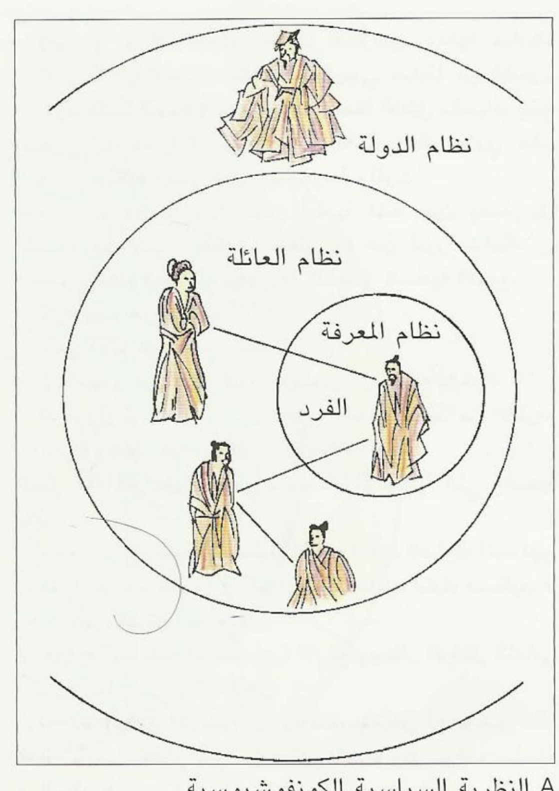
ثم مدرسة **ماهايانا** (العربة الكبيرة) وهي تتوجّه إلى الفئات العريضة. يأخذ تقديس بوذا طرقًا تصل إلى حدّ تأليهه. فالفرد باستطاعته أن يؤمِّن طريق خلاصه بمساعدة المعلّمين البوذيين. وهؤلاء هم المتنوّرون الذين من حبّهم للناس اعتزموا المضي إلى النرڤانا.

وعلى درجة من الأهمية نجد ما يُعرف بالعقيدة الوسطى. عقيدة الناغاريونا (القرن الثاني بعد الميلاد). يكتسب الشيء ماهيته إذا كان قادرًا على الوجود مستقلًّا. وبما أن عوامل الوجود يتعلّق بعضها ببعضها الآخر، فإن هذه لا هدف لها. وبالتالي فهي فارغة. وهذا يعني أن العالم بكليته فارغ أيضًا.

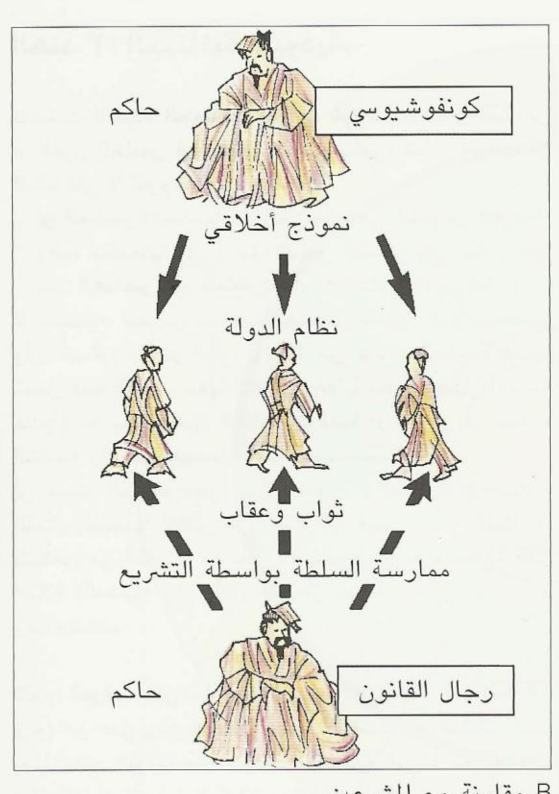
إن الفراغ يبدو وكأنه المبدأ الوحيد في ما وراء الوجود والعدم. أما التنوّع فليس في حقيقة الأمر إلا خداع. ولذلك لا نجد اختلافًا بين السّمسارا (حلقة الصيرورة المستمرّة) والنرڤانا.

أما المعرفة الخلاصية فهي:

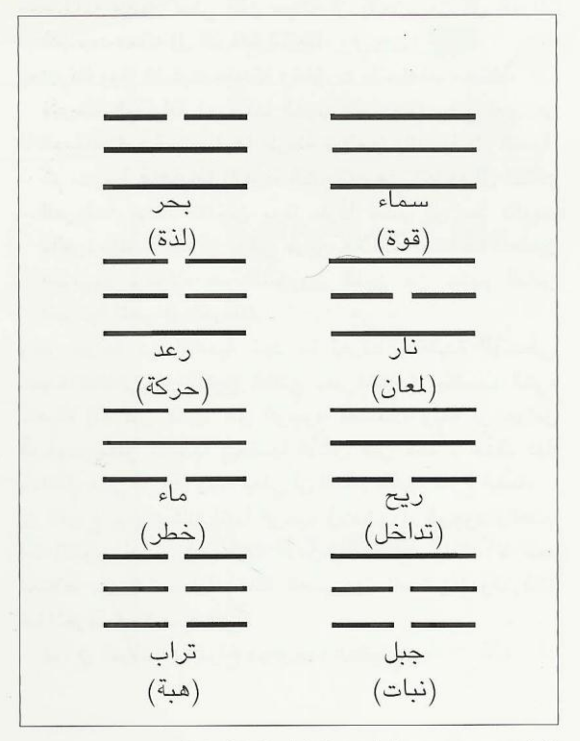
إننا في النرڤانا، والفراغ هو وحده الحقيقي.



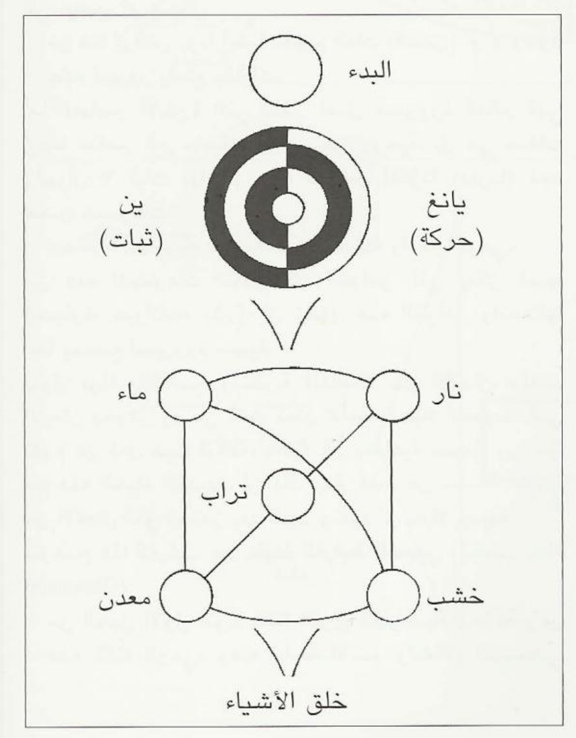
A النظرية السياسية الكونفوشيوسية



B مقارنة مع المشرعين



C إي - غينغ: المبادئ الثمانية الأولية



D زو دون - يي: القوى الكونية

الصين ١ /الكونفوشيوسية: مدرسة ين–يانغ.

تعود **الكونفوشيوسية** إلى العقيدة التي وضعها كونفوشيوس (٥٥١–٤٧٩ق.م) الذي جعل نفسه وريثًا لإرث فكر قديم جدًا، آثر إحياءَه. لم يترك كونفوشيوس أي أثر مكتوب. وقد جمعت نظرياته فيما بعد في كتاب لون يو (Lun yü).

تتركز أفكاره على حياة الناس الفعلية، وعلى أهمية الممارسة علمًا أنه قد دافع عن فلسفة محافظة تناولت حقلَي الأخلاق وفلسفةِ الدولة. إن **الفضائل** الأساسية هي:

الإنسانية – العفة – الأدب – الحكمة – والولاء.

وهذه الفضائل تجد تحققها عبر العلاقات الانسانية بين:

الحاكم وخدم الدولة، الأب والابن، الاخوة الكبار والصغار، الزوج والزوجة، الصديق والصديق.

يقوم استقرار الدولة على أخلاقية الأفراد وعلى الدور المركزيّ الذي تمثّله العائلة. والحاكم الحقّ هو الذي يحكم شعبه بما يمثّل من نموذج أخلاقي. يلخص نص مقتبس من العقيدة الكبرى الترابط الأخلاقي بين الكل والأعضاء كما يلي:

إذا أراد أحدهم أن يحكم أرضه، فعليه أولًا أن ينظم أمر أسرته. وإذا أراد أن يحافظ على انتظام أسرته فعليه أولًا أن ينمِّيَ صفاته، وإذا أراد أن يكوِّن صفاتِه، فعليه أولًا أن يمتلك قلبًا طيبًا. وإذا أراد أن يكون له قلبٌ طيّب فعليه أولًا أن يحسن التفكير، وإذا أراد أن يحسن التفكير فعليه أولًا أن يصل إلى حسن الدراية.

إن البرنامج الذي وضعه كونفوشيوس والقائمَ على وضوح المفهوم وانتظامه هو من الأمور التي تساعد على التفكير الصحيح.

إن المثال هو العاهل المتعلم، الحكيم، من هنا تعطى التربية، التي تشمل العقل والقلب معًا، أهمية خاصة.

أما منزيوس (٣٧١–٢٨٩ق.م) فقد اعتبر الانسان صالحًا جيدًا بطبيعته:

تتولد أسس الفضائل مع الانسان، وما عليه إلا أن يطلقها وأن يحققها.

أما حالة الدولة على العموم فتتقرر تبعًا للصفات الأخلاقية التي يتمتع بها الحاكم. فالحاكم الصالح يتبعه الناس من تِلقاء أنفسهم على أن يكونَ هدفُه الأعلى سعادةَ شعبه وأخلاقَهم.

أما فون تزي (٣١٣–٢٣٨ ق.م) فقد اعتقد أن الانسان سيّئ بطبيعته ولا يمكن تحسينه إلا بالتربية وبالثقافة وبصعوبة.

اتخذت جماعة المشرِّعين موقفًا مناقضًا للمواقف التي بنت الكونفوشيوسية عليها نظرتها إلى الدولة، فكان هدفها بناء دولة قوية موحّدة. واعتمادها في ذلك على قوة الأسرة الحاكمة، وعلى القوة العسكرية واعتماد زراعة مزدهرة. أما الأسس فتقوم على قوانين واضحة وملزمة للجميع بحيث يتكفل نظام صارم قائم على الثواب والعقاب بتأمين قيامها.

يعتبر نظام السلطة السياسية الذي قالت به جماعة المشرِّعين نطاقًا عمليًا حصيفًا ومخالفًا للتقاليد المتوارَثة.

بعد القرن الحادي عشر أصبحت الكونفوشيوسيةُ الحديثة الفلسفةَ السائدة في الصين. فقد قال جوشي (Zhu xi) (١١٣٠–١٢٠٠) بموقف يقوم على الثنائية معتبرًا أن العنصرين الأساسيين هما:

المبدأ الشكلي (لي = عقل العالم) والمبدأ المحرك (كي) وهذان المبدآن الفاعلان في الطبيعة هما اللذان يحددان البشر أيضًا:

لي هي الماهية الواحدة الماثلة في الناس جميعًا.

وكي هي التي تحدد فردية كلٍ منهم.

حتى الطبيعة الأخلاقية في الناس لها نموذجها في الشكل الكلي، بحيث تكون لي أيضًا شكل سلوك مؤثِّر.

خلافًا لذلك عبر فانغ يانغ – مينغ (١٤٧٢–١٥٢٨) عن وجهة نظر توحيدية، إذ اعتبر العقل المبدأ الكلي الوحيد وما العقل في الافراد إلا مشارك له.

فالإنسان يملك بالفطرة القدرة على معرفة كل الأشياء. وإذا ما استطاع أن يتجاوز آلامه الشخصية يكون قادرًا على التوحد مع العقل الكلي. بذلك يقوم ترابط عميق بين السلوك الأخلاقي والمعرفة.

ترتبط **نظرية ين – يانغ** بكتاب التحولات إي غينغ (I Ging) الذي يتضمن تصورات وحسابات عددية يمكن لها أن تربط بين سير الطبيعة الكوني بالحياة البشرية عبر نموذج تنظيمي مشترك. وأسس هذا النموذج هي:

ثماني مجموعات من خطوط ثلاثية، من ثلاثة أسطر كاملة أو مقسمة وهي ترمز إلى الخصائص وإلى القوى الطبيعية (لوحة C).

إذا جمعت هذه الخطوط فيما بينها في شكل سداسيّ كوّنت ٦٤ شكلًا (٨ × ٨) بحيث تضم كل القوى الكونية ضمن نسق نظامي. المبادئ الأولى اثنان، هما:

يانغ (ذكوري، ثابت، فاتح اللون فاعل) و

ين (أنثوي، رخو قاتم وسلبي).

تنشأ كل الأشياء والأحداث وتحولاتهما عبر التأثير المشترك فيما بينها.

استعانت نظرية ين – يانغ بالكونفوشيوسية وبالطاوية من أجل بناء نظرية كونية. وقد عبر الفيلسوف الكونفوشيوسي زو دون–يي (١٠١٧–٧٣) بشكل بياني عن التأثيرات المتبادلة بين القوى الكونية (لوحة D).

يقوم المبدأ الأعلى (طاي يي – Tai Ji)، وبواسطة الحركة، بإخراج القوة المسماة يانغ، تتبعه بعد ذلك وبعد السكون القوة المسمّاة ين.

وبالتبادل بين هاتين القوتين ين ويانغ تتكوّن العناصر الخمسة ومن هذه تتكوّن سائر الموجودات.

道

طاو

حكم سيّئ

الاعتقاد الكاذب

حكم صائب

سلم

«دون عمل»

ثبات

حرب

أخلاق

طريق
الكون

أحكام أخلاقية

A طاو

كبير

صغير

حلم – حقيقة

ثبات

حركة

نسبية اللغات

نقائض منطقية

B نسبية المعرفة

الصين ٢/الطاوية – الموهانية.

تستند **الطاوية** في أدبياتها إلى الكتاب المعروف باسم تاوتو كينغ الذي ظهر بين القرنين الخامس والثالث قبل الميلاد والذي ينسب إلى لاو تسي مع العلم أن المؤرخين يشكّكون بوجوده تاريخيًا.

يتناول الكتاب البحث في الطريق (طاو = Dao) وفي الفضيلة. وذلك من خلال تناوله البحث في **الطريق** من أجل حياة الانسان والحاكم بشكل خاص. أما ما هو الطريق فإن اللغة أعجز من أن تعبر عنه، إذ لا إسم له، فالأسماء تشير إلى أشياء موجودة أما الطريق (Dao) فهو ما نجده وراء كل التميزات وهو المسيطر فوق كل مبدأ، إنه طريق الطبيعة وطريق الحياة «الفردية».

«إن التراب هو مقياس الناس، والسماء مقياس التراب والطريق مقياس السماء. أما الطريق فهو مقياس نفسه».

إن الطريق القويم بالنسبة إلى الحكيم وإلى الحاكم الحكيم هو الاقتداء بتعاليم «الطريق» (Dao) ويتم ذلك بالتخلص من كل عمل أو نشاط ذاتي.

يفعل الحكيم عبر «**عدم – الفعل**».

لا يعني ذلك أن لا يفعل الإنسان شيئًا، بل يعني التخلي عن كل ممارسة لا جدوى منها في سير الأمور. وبقدر ما يتخلى المرء عن التخطيط لنفسه يستطيع أن يتبع أمور الطريق.

«إن الطريق هو اللاعمل الأزلي ومع ذلك لا يبقى شيء إلا ويعمل».

صحيح أن الدولة ونظام الحكم ليسا من الأمور المنبوذة إلا أن التعامل معهما يجب أن يقتصر على الحد الأدنى.

بقدر ما تكثر القوانين والأوامر بقدر ذلك يكثر الخارجون عليها.

وبقدر ما يقلّ حكم الحاكم بقدر ذلك تتحسن أحوال مملكته.

إن العديد من الأحكام الأخلاقية قد صار دليلًا على فقدان الفضيلة الحقيقية. من يعش في الفضيلة فليس عليه أن يفكر فيها ولا أن تفرض عليه قواعد يتوقف عندها. ببساطة يعيش الحكيم، ويكون فعله صادرًا عمّا يبدو عليه من ضعف. من هنا يمكن مقارنته بالماء:

فهو نافع لكل كائن حيّ ومع أنه رخو فلا يمكن لشيء قاسٍ أن يمسه بسوء.

أما ثاني الفلاسفة الطاويين شهرة فهو تْشُوانغ تسو (القرن الرابع قبل الميلاد) الذي أبدى قلة تأييد للنظرية الأخلاقية الكونفوشيوسية التي اعتبرها تعبيرًا عن فقدان البساطة الأصلية المليئة بالفضائل. لقد حاول تْشُوانغ تسو أن يهز ما ترسّب في الناس من قناعات من خلال دَلّهم على نسبية التجربة وعلى نسبية معايير التقييم. ومن أمثلته الشهيرة على ذلك ما رواه من خلال ما يعرف «بحكم الفراشة»:

«ذات مرة حلم تْشُوانغ تسو أنه صار فراشة، فراشة ترفرف، خالية من أي إحساس ولا تدري أي شيء عن تْشُوانغ تسو. فجأة صحا وقد صار مجددًا تْشُوانغ تسو. والآن لم يعد يعرف ما إذا كان تْشُوانغ تسو قد رأى حلمًا وصار فيه فراشة أو أن الفراشة قد حلمت أنها صارت تْشُوانغ تسو. لكن من المؤكد أن ثمة فرقًا بين الفراشة وبين تْشُوانغ تسو. تلك هي الحال في تحول الأشياء».

كذلك أشار تْشُوانغ تسو إلى الحدود في اللغة: إن الطريق (Dao) يكون دائمًا متناقضًا إذا ما حاولنا وصفه بالعبارات. إن طريق التحول إلى الداخل، إلى الذات ليس ممكنًا إلا عبر الطريق الصوفي وهذا ما تم وصفه بالصور. يجب أن يجد العقل راحته كأن يصير تمامًا كالماء النقي. وعليه أن يوقف مقاومته حتى يستطيع الطريقُ (Dao) أن يحمله كما تحمل الريح الورقة.

يعتبر موتسي (القرن الخامس/القرن الرابع قبل الميلاد) أن أصل كل شقاء في العالم هو انعدام **الحب الإنساني**. فإذا حلّ الحب الشامل تكون نتائجه الأكيدة حلول السلام والرخاء (موهانية).

إن سعادة الشعب هي أسمى ما تنشده الممارسة السياسية. وكل ما لا يخدم ذلك يرفضه موتسي، كالحرب وكذلك الرفاهية وأجزاء كثيرة من الثقافة، لأن الحفاظ عليها ينهك الشعب.

للتوصل إلى نظرية أكيدة على المرء أن يتبع طريقة أكيدة قوامُها النقاط الثلاث التالية:

المقارنة بوجهات نظر منكرين سابقين.

التأكد من صحة الطريقة من خلال مطابقتها للوقائع التجريبية.

اختبارها في الممارسة الاجتماعية.

ضمن مفهوم **السفسطة** نجد سلسلة من المفكرين لا نعرف عنهم إلا تقارير وصلتنا عبر فلاسفة آخرين. إن فن حججهم قد ألزم ممثلي المدارس الأخرى بتحديد نظرياتهم. والفقرات التي وصلتنا تُظهر اهتمامًا بالمسائل المتعلقة بفلسفة اللغة وبالتناقضات المنطقية. فغالبًا ما وصلتنا الجملة النهائية التي تعتبر نتيجة حجاج منطقي، ولتفسير معناها ولفهم نمط البرهنة فيها لا نملك إلا التخمينات. نسوق لذلك مثلين اثنين:

«الكلب الأبيض أسود»

يأتي التفسير ليؤوِّلَ هذه الجملة كما يلي: عندما يكون للكلب عينان عميّتان نسميه كلبًا أعمى. وعندما يكون له عينان كبيرتان فلا نسميه كلبًا كبيرًا. فلماذا لا نسمي الكلب الأبيض الذي له عينان سوداوان كلبًا أسود.

«إن السهم الطائر لا يكون متحركًا ولا ثابتًا».

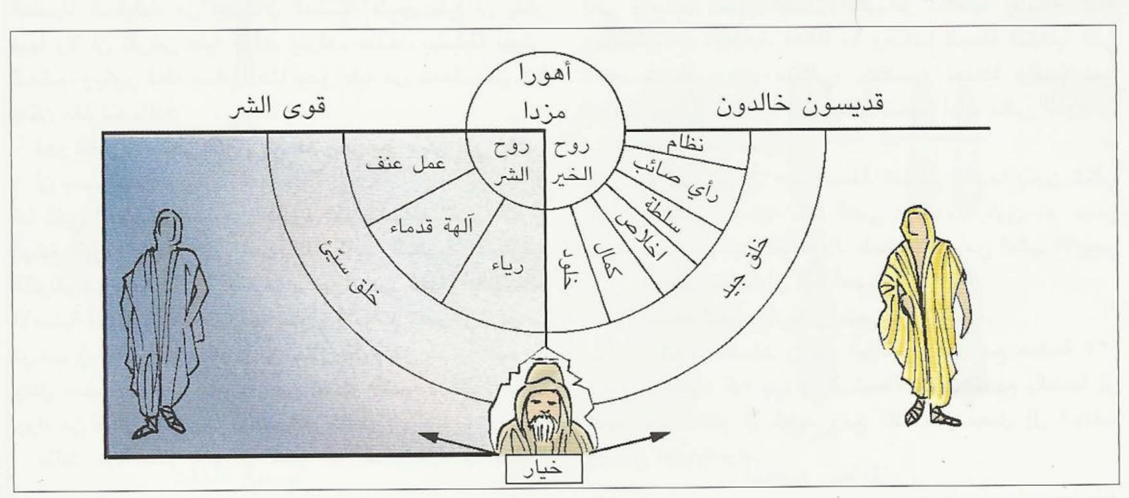
يذكّرنا ذلك بتناقضات زينون اليوناني (قابل مع صفحة ٣٣) ويمكن تفسيره كما يلي: في كل لحظة يكون السهم بالنسبة إلى نفسه ثابتًا. فهو في ثبات. ومع ذلك فهو يصل إلى الهدف، وبالتالي فهو يتحرك.



A أهم الآلهة المصريين



B محاكمة الموتى في مصر



C إيران: صورة العالم بحسب زرادشت

الشرق القديم.

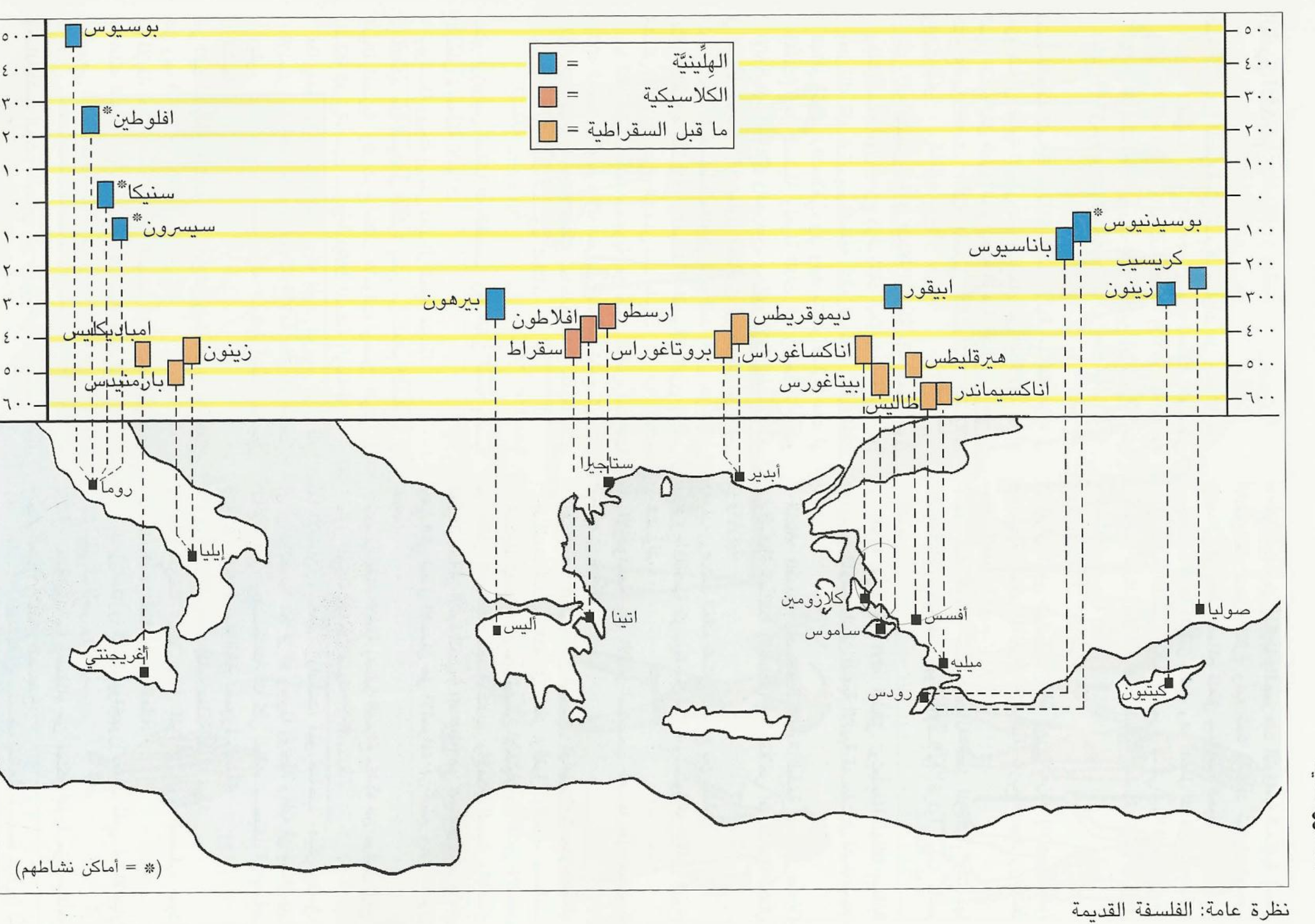
تعتبر الحضارةُ **المصرية** من أقدم الحضارات على وجه الأرض.
المملكة القديمة (٢٩٠٠–٢٠٤٠ق.م)، المملكة -الوسطى (٢٠٤٠–١٥٣٧ق.م) والمملكة الحديثة (١٥٣٦–٧١٥ق.م) يتداخل مع ذلك عصران. وقد يمتدّ التأريخ إلى عصر متأخر (حتى ٣٣٢ق.م) (راجع اللوحة صفحة ١٤).

تضمُّ **الديانة** المصرية عددًا كبيرًا من الآلهة. ما يمكن ردّه في جزءٍ منه إلى عمارة الأرض عبرَ عدد كبير من السلالات. إلا أن الدورَ الأكبر يظل الدورَ الذي لعبته ألوهية الشمس. وعلى مرّ التاريخ عرف عالم الآلهة المصري العديدَ من التعديلات والامتزاجات.
امتزج إله الشمس رَعْ في المملكة الحديثة بإله الخلق آمون وصار اسمه آمون – رع (وقد اتخذ الحكام صفة ابن رع) بعد ذلك قام أوزيريس بخلعِه كإله للمملكة. تُمثِّل مْعات النظام الكوني والأخلاقي، وفي وقت متأخر صارت مات أو (مْعات) رمزًا للحقيقة ولمعرفة الذات. أما والدها بْتاح فهو الإله الحامي الفنانين والحِرَفيين. وحاتور إلاهة الحب واللذة.
في حدود العام ١٣٦٠ حاول أخناتون أن يفرض نوعًا من التوحيد. ولم تهدف إصلاحاته إلى تأليه أحد (آمون على سبيل المثال) باعتباره إلهًا أوّلًا. والعبادة لا تقدم إلا لآتون (قرص الشمس) ففي نشيده إلى الشمس نجد ما يلي:
«ما أكثر أعمالك، إنها محجوبة عن عيون الناس، أنت أيها الإله الوحيد ولا وجود لإله آخر سواك... أنتَ تضع كل رجل في مكانه الصحيح، وأنت تعتني بحاجات الناس جميعًا. فلكلٍ طعامه كما أنَّ حياته محسوبة تمامًا».

يعتبر أوزيريس أساسًا إله الخصب. وقد اقترن اسمه بحسب الأسطورة بمملكة الأموات.
وبواسطة زوجته إيزيس أعيد إلى الحياة مجددًا.
إن التأكيد على الحياة في الآخرة يعتبر من المعالم الأساسية في الديانة المصرية. وقد شرح «كتاب الأموات» وصول الموتى إلى «المملكة الغربية» حيث تجري مداولات المحكمة (لوحة B).
هنا يبدو أوزيريس قاضيًا، وإله الموت أنوبيس يزن قلب الإنسان وفي الكفة الأخرى العدالة، الإلاهة مات (أو معات). ويقوم توت وهو إله القمر وإله الحكمة أيضًا بتسجيل النتيجة.
على الميت أن يقدّم «اعترافًا» ويعرضَ تبريرًا لما قام به من أفعالٍ على وجه الدنيا.
إن للإبقاء على الجسد بواسطة التحنيط هدفًا هو الحفاظ على ما تملكه النفس (كا) من قدرة على الحياة وبعد الممات تتوحد (با) وهي الروح العقلية مع أوزيريس.

وَصَلنا نشيد الحكمة المصري عن طريق آني وأمينوب (حوالي ٩٠٠ق. م.) وهو يذكرنا بالمجموعات التوراتية الحكمية (سفر الأمثال على سبيل المثال) وفيه نجد تأملات تتناول الوجود الإنساني إلى جانب نصائح تتعلق بممارسة الحياة.
«إذا كنت فَرِحًا فالخبز يكفيك وهو أفضل لك من ملكٍ متألِّم. إن سريع الغضب ليشبه شجرة ينتهي بها الأمر إلى أن تصبح فحمًا. أما المتواضع فيشبه شجرة تؤتي ثمرًا في بستان».

في **إيران** أرسى زرادشت ديانة أهورا مزدا (الإله الأعظم) التوحيدية. تحدّد المأثورات الإيرانية تاريخ دعوة زرادشْتْ بحدودِ العام ٥٦٠ق.م.
على هذه الديانة يُطلق أحيانًا اسمَ المزدكيّة. وأتباعها زرادشتيون، و(بعد ظهور الإسلام) عُرفوا أيضًا باسم الفرس.
إن **أهورا مزدا** هو الإله الخالق. ويُعتبر أصحابُه بمثابة القديسين الأزليين إذ إن الماهية الإلهية قد حلت في أشخاصهم.
إنهم
النظام القديم، وأصحاب النوايا الطيبة (Vohu mano) والسلطة الحاكمة (armaiti) اي إخلاص الله للناس، الكمال والأزلية.
يصف زرادشت العالم كمكان للصراع بين مبدأين:
الروح المقدسة كوسيط بين مازدا ومخلوقاته بمقابل الروح الشريرة.
إن **الازدواجية** بين الاثنين ستسحب نفسها على سيرورة العالم:
«في البداية كانت هاتان الروحان توأمتين وتدعيان بحسب اسميهما الخيرَ والشرّ في الفكر والقول والعمل. وصاحب السلوك الصحيح هو من يُحسن الاختيار بين هذين الإثنين».
من أفعال قوى الشرّ نجد الأكاذيب والأفكار السيئة والأعمال العنيفة. كما أن الآلهة القديمة (daevas) هي شياطين تأمر بالشرّ وهي التي تحمل الإنسان على الانحراف عن الخير وعن القانون (asha).
بحسب عقائد لاحقة يستمرّ الصراع بكامله عبر مراحل أربع. طول المرحلة الواحدة منها ٣٠٠٠ سنة.
أما الإنسان، وبحسب زرادشت، فهو صاحب «هيكلٍ عظميٍّ» أي أن له جسمًا كما أن له وجودًا روحيًّا. وعليه أن يختار بين الخير والشرّ. وباستطاعته، إذا كان خياره صحيحًا، أن يساعد في الوصول إلى إرساء الخير بصورة نهائية.
وفي نهاية الأمر نجد إقامة مملكة أهورا مزدا.
في نهاية مرحلة الخلق يصل المرءُ إلى يوم الحساب: حيث يحاسَبُ كلٌ عن أفكاره وعن أفعاله.
إن الذين اختاروا الشرّ سيواجَهون بعقابٍ قاسٍ. أما الأخيار فثوابهم الخلاص والخلود.
تكتمل عظمة بناء ما وصفناه من مملكة أهورا مزدا بإقامة النظام العادلِ والتفكير الصحيح.



نظرة عامة: الفلسفة القديمة

نظرة عامة.

مرحلة النشوء.

تعتبر المستعمرات اليونانية على ساحل المتوسط، في المناطق الإيونية من آسيا الصغرى وفي الأجزاء السفلى من إيطاليا، بمثابة مهد الفلسفة الغربية. فالتجارة السائدة فيها آنذاك مع العالم المعروف حينها لم تحمل إلى المدن اليونانية المستعمَرةِ الرخاءَ وحسبُ بل حملت إليها أيضًا معارف الشعوب الأخرى:

الرياضيات، الفلك، الجغرافيا، التقاويم، علم المسكوكات والورق.

أدّى التلاقي بالحضارات الغريبة إلى تفتّح الأفق الذهني وتوسُّعه.

من الإشارات اللافتة في ذلك العصر نشير إلى بداية التحول من حكم الأشراف إلى أشكالٍ سياسية أخرى (الطغيان، الديمقراطية) مع ما يرتبط بهذا التحوّل من أزمات سياسية داخلية. وفي ذلك العصر ترافق هذا التحوّل مع توجّه عقلي جديد، وقد جرى الاصطلاح على وصفه «بالتحوّل من الأسطورة إلى الكلمة» (W. NESTLE).

بدل الحديث عن آلهة مجسّمة تفسر نظام الكون وموقع الإنسان فيه، بدأ الحديث عن مبادئ طبيعية وعقلية تؤوِّل كل ذلك.

لم يكن هذا التحوّل فجائيًّا، بل إننا لنجد التفكير الأسطوريّ ملازمًا بشكل خاصّ لفكر المرحلة ما قبل السقراطية، بل إننا لنجده أيضًا في العديد من نصوص أفلاطون.

إن أبرز **معالم الفلسفة** القديمة هي:

- السؤال عن السبب الأول (arché) وعن القانون الأول (Logos) في العالم، وبذلك ينعقد البحث عن سبب موحّد.
- التساؤل عن الأطروحات التي ترتبط بمفهوم اللا مخفي (Alétheia)، الوجود، الحقيقة المعرفة الحقّة.
- الانشغال بالبحث عن طبيعة الإنسان وأحكامه الأخلاقية: البحث في طبيعة النفس، البحث في الخير (agathōn) وفي الفضيلة (areté). وفي مجال الممارسة الأخلاقية الفردية البحث في مسألة بلوغ السعادة.

تطوّر العصور.

العصر ما **قبل السّقراطي**: ويضمُّ الفلسفة الطبيعية في الجزرِ الملطية والمدرسة الفيثاغورية، المدرسة الإيلية، هرقليطس والفلاسفة الأول من المدرسة الذَّرية.

كذلك يعتبر السفسطائيون عادة من العصر ما قبل السقراطي. علمًا أن الاهتمام قد انصب معهم على الإنسان والمجتمع.

تعتبر مرحلة السفسطائيين، التي حاولت فكّ السحر عن النموذج الأسطوري والتي جعلت الموروثات الأخلاقية موضع تساؤل، تعتبر أيضًا مرحلة عصر التنوير اليوناني.

المرحلة الكلاسيكية: وتتحدد بوجود كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين تربطهم جميعًا العلاقة بين الأستاذ والتلميذ. أمّا مركز الفلسفة فقد كان في أثينا.

يعتبر سقراط، الذي علينا أن ننظر إلى بدء فلسفته من خلفية سفسطائية، مؤسّسَ الفلسفة الأخلاقية المستقلة. وقد ركّز تفكيره على ما تطرحه الأخلاق من أمور أساسية. لقد استطاع على حد تعبير شيشرون أن:

«يُنزِلَ الفلسفة من السماء إلى الأرض».

لقد تطرّق أفلاطون مجددًا إل المسائل التي طرحها سقراط واتباع الفلسفة ما قبل السّقراطية بهدف أن يصل إلى وضع حلٍ أخيرٍ في إطار تصوّراته الميتافيزيقية لمُثُله ولنظرية النفس عنده.

يمكن اعتبار أرسطو بمثابة المؤسس لفلسفة منهجية مبنية على أساس علمي تُبحثُ في إطاره جميعُ ميادين التجربة الإنسانية.

الفلسفة الهلِّينية: على أرضية حبلى بالتحولات التاريخية والاجتماعية الثورية (صعود مملكة الاسكندر وأفولها؛ تحول روما إلى دولة كبرى) نشأت المدرستان الأكثر شهرة داخل الفلسفة الهلِّينية:

الرِّواقية و**الإبيقورية**، وكلتاهما تمتاز بتحويلِ النظر إلى الممارسة الأخلاقية.

يمكننا تقسيم تاريخ الرواقية إل مراحلَ ثلاث.

الرواقية القديمة التي شهدت تطوّر النظام الرواقي واكتماله. ومن أعضاء هذه المدرسة نشير إلى زينون الكريتي وكريسبوس.

المرحلة الوسطى وقد طبعها باناسيوس بطابعه، ومن خلاله وجدت الفلسفة اليونانية طريقًا لها إلى روما، وبوسيدونيوس الذي بذل جهده في التخفيف من شدة صرامة الممارسة الأخلاقية بالشكل الذي عرفته الرواقية القديمة.

وأخيرًا المرحلة المتأخرة، مرحلة العصر الروماني ومن ممثليها نشير إلى سينيكا، إپيكتيت والقيصر ماركوس أوريليوس.

أما مؤسِّس المدرسة الثانية فهو إبيقور الذي نجد أصداء أفكاره في أعمال الشعراء الرومان أمثال لوكريس وهوراس.

ومن الاتجاهات الأخرى نشير إلى المدرسة الشكية التي واجهت العمارة الفلسفية بشكل جذري. نذكر هنا بشكل خاص پيرون الإيلي. كما نشير إلى المدرسة الانتقائية التي رحبت بتمازج العقائد والنظريات الفلسفية (شيشرون على سبيل المثال).

أما أبعد المدارس أثرًا فهي الأكاديمية التي أنشأها أفلاطون والمشَّائية التي أرساها أرسطو.

مع **الأفلاطونية المحدثة** بلغت الفلسفة القديمة مجددًا قمة رفيعة مع أفلوطين.

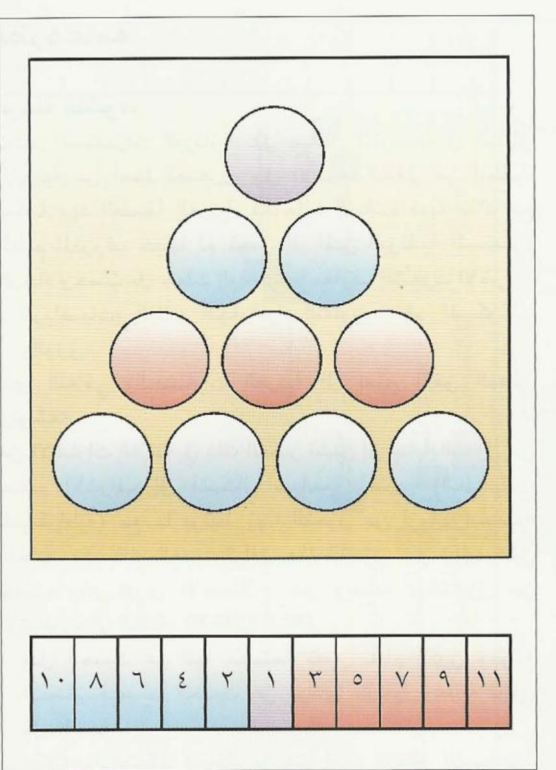
أخيرًا قام بوسيوس بتصفية التراث الفلسفي القديم ونقله إلى القرون الوسطى.

إن ما تكوّن في العصور المتأخرة من فلسفة مسيحية (أوغسطينوس، وعلوم آباء الكنيسة وكتاباتهم) هو ما اصطلح على تسميته بالقرون الوسطى.

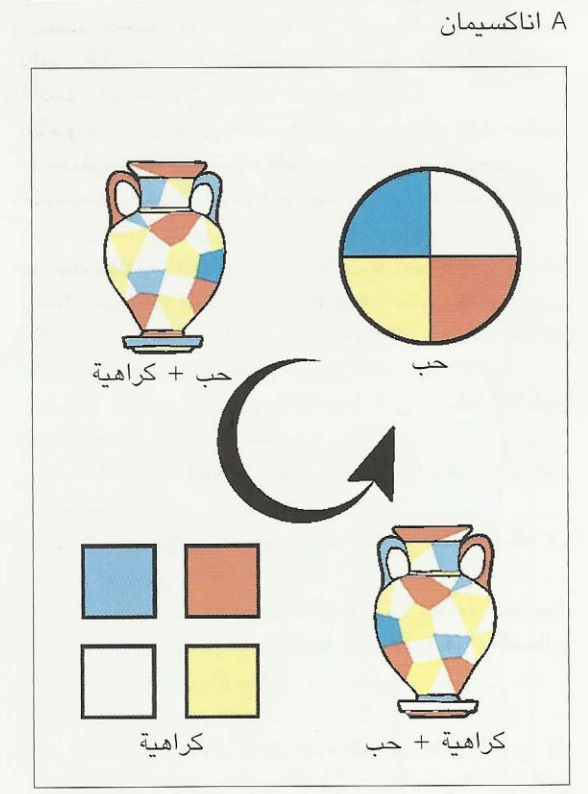
لقد ترك اليونان بشكل قاطع بصماتهم على الفكر الغربي. إن سيرة التاريخ الذهني تعكس التساؤلات والنماذج الفكرية التي طرحها اليونان أوّلًا.

هــواء

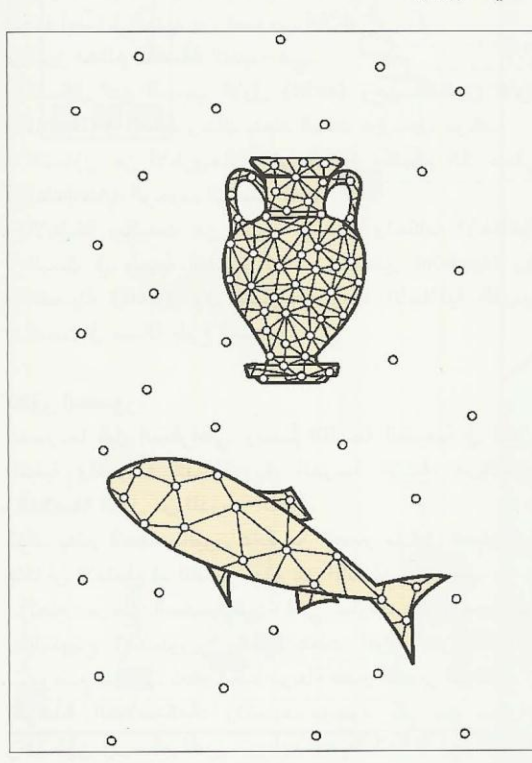
A اناكسيمان



B فيتاغورس



C امبادوكليس



D لوكيبوس وديموقريطس

ما قبل السقراطية ١.

الفلسفة الطبيعية المَلَطِيّة.

اتسمت النظريات الفلسفية الأولى بغلبة فكرة

وجود **أصل مشترك أوّل** (Arché) لكل الموجودات، يعتبر هذا الأصل المادّة الأولى لكلّ تكثر في الأشياء، كما يعتبر العلة التي تؤثر في التغيّرات التي يمكننا معاينتها.

يعتبر **طاليس المَلَطي** (٦٢٤–٥٤٦ق.م) الفيلسوفَ الأوّل الذي عدَّ الماءَ المادّةَ الأولى.

كل شيء يتقوم بالماء ولأن الأصل الأول حي ولأنه قادر على تحريك نفسه بنفسه، فهو أيضًا حي (ما يعرف بالإحيائية).

إلى جانب ذلك كان لطاليس أثره في الرياضيات (قانون طاليس) وفي الفلك (التنبؤ بكسوف الشمس الكلي عام ٥٨٥ق.م).

أما تلميذه **انكسيمندريس** (نحو ٦١١–٥٤٦ق.م) فقد حدد المبدأ الأول بشكل أكثر تجريدًا. إنه الأپيرون أي اللانهائي اللامحدود واللامتعين، منه ابتدأت الموجودات في العالم وإليه تعود:

«ابتداء الأشياء هو الأپيرون، فمنه انطلقت وإليه تصير وكل ذلك بحكم الضرورة».

ومع **أنكسيمانس** (٥٨٥–٥٢٥ق.م) عاد الحديث إلى تصوّر الأصل الأول بشكل مادي. إذ اعتبر الهواء بمثابة المادة الأولى.

فإذا ما تكثّف أعطى البرودة (الماء والتراب والحجارة على سبيل المثال)، وإذا تمدَّد أعطى الحرارة (النار على سبيل المثال).

هكذا قام أنكسيمانس بإرجاع التحديدات الكيفية إلى التحولات الكمية. كذلك يشارك الناس في هذا المبدأ باعتبار أنّ النفس أيضًا من الهواء.

الفيثاغورية.

الفيثاغورية نسبة إلى المدرسة التي أسسها فيثاغورس (٥٧٠–٥٠٠ق.م). عاش أعضاء هذه المدرسة في كروتون (جنوب إيطاليا) وسط جماعات صوفية، وقد تركزت نظريتهم حول دلالة **العدد**.

انطلاقًا من اكتشافِ اختلاف النغمات الموسيقية الواحدة عن الأخرى تبعًا لاختلاف النسب العددية الداخلة في تكوين الأوتار، طوّر الفيثاغوريون الفكرة التي تعتبر ماهية الحقيقة بكليتها تابعة للأعداد ولنسبها.

والأعداد هي التي تخلقُ النظام في العالم، بحيثُ تجعل اللامحدود (الأپيرون) محدودًا ومحددًا. والأشياء ليست إلا صور الأعداد وما له علاقة بشكل ماهيته لا يختلف عن الشكل الرياضي.

وضمن السلسلة العددية يسجّل الفيثاغوريون بعضَ الاختلاف. فمرتبة الواحد فوق سائر الأعداد، والواحد يعتبر بمثابةِ الأصل لباقي الأعداد.

والعدد الفرد يُعتبر محدودًا وكاملًا والزوجُ يعتبر لا محدودًا ولا كاملًا.

كما أن الفيثاغوريين قد شكّلوا نظرية الأعداد وألحقوها بمختلف الميادين:

ففي الرياضيات اهتموا بالنُّظُم وبتقديم المسلّمات. إن (قانون فيثاغورس) قد أوصل لاكتشاف النسب العددية غير الخاضعة للتصورات العقلية.

كما أنهم قدموا صورة للكون رأوا بموجبها أن الكواكب تتحرك بشكل دائري، وتبعًا لمسافات محددة، حول مركز ثابت.

وفي الأخلاق تعتبر فكرة التناغم والانسجام فكرة حاسمة، بل إن الفيثاغورية قد ذهبت إلى حد اعتبار الفضائل قابلة للتماهي مع بعض الأعداد.

وعدا أبحاثهم في حقول الرياضيات وفي الموسيقى فإن الأساس الدينيّ والصوفيّ يظل الأكثرَ سيطرة على المدرسة الفيثاغورية. يُستدل على ذلك بشكل خاص من نظريتهم في تناسخ الأرواح. ومن قولهم بفكرة الفصل بين الجسد والنفس:

تعتبر النفس الجوهرَ الأساسي في الإنسان. وعليها أن تتحرر من النجاسة التي تلحقها لقاء حلولها في الجسد.

قال **أمپيدوقليس** (حوالي ٤٩٢–٤٣٢ق.م) بوجود عناصر أربعة تتحرك بتأثير مبدأين آخرين: الحب والكراهية، وهذه العناصر هي:

الماء والتراب والنار والهواء.

في ظل سيطرة الحب المطلق، تتحد العناصر بشكل متناغم وتنفصل بعضها عن بعض بفعل الكراهية. وفي ظل صراع هاتين القوّتين تختلط العناصر بعضُها ببعض ومنها تنبثق الأشياء العينية.

بخصوص الإدراك، رأى أمپيدوقليس أن ثمة إفرازاتٍ تنبعث من الأشياء لتدخل منافذ الأعضاء الحاسة إذا ما تناسبت معها. وذلك على قاعدة الشبيه يدرك شبيهه.

أما **أنِكْساغوراس** (حوالي ٥٠٠–٤٢٥ق.م) فقد اعتقد بوجود جزئيات أصلية لامتناهية عددًا وصفات.

وكل جسم يتكوّن من خليط تختلف مقاديره من هذه الذرات والجزئيات الأصلية.

يُعتبَرُ **لوقيپوس** (Leucipe) (القرن الخامس قبل الميلاد) مؤسسَ المذهب **الذّري**، الذي ورثه وطوّره بعده تلميذه ديموقريطس.

كل شيء مكوّن من أجسام صغيرة غير قابلة للتجزئة (á-tomos). والأجزاء هذه متشابهة من حيث مادّتُها ولكنها تختلف فيما بينها من حيث الشكل والوضع والترتيب.

تتحرك الذرات بحركة ذاتية تبعًا لمبدأ الضغط والدفع، ولا شيء يفرّق بينها إلا الخلاء. ومن تجمّع الذرات تتكوّن مختلف الأشياء. وفي نص متوارَث عن لوقيپوس نجد صيغة لقانون السببية تقول:

«لا يمكن لشيء أن يتكونَ دون غاية. بل تبعًا لمعنًى ما، وتبعًا لضرورة ما».



A ديموقريطس

علاقة متبادلة بين الفكر والوجود

لا يمكن التفكير بشيء دون ضده

النقائض

هيراقليطس بارمنيدس

الوجود غير متحرك

الحركة خداع

ما هو موجود، هو داخل الحركة أساسًا

الثبات خداع

نقائض زينون في السهم الطائر

اجتماع التناقضات يؤدي إلى التناغم

B بارميندس والإيليون

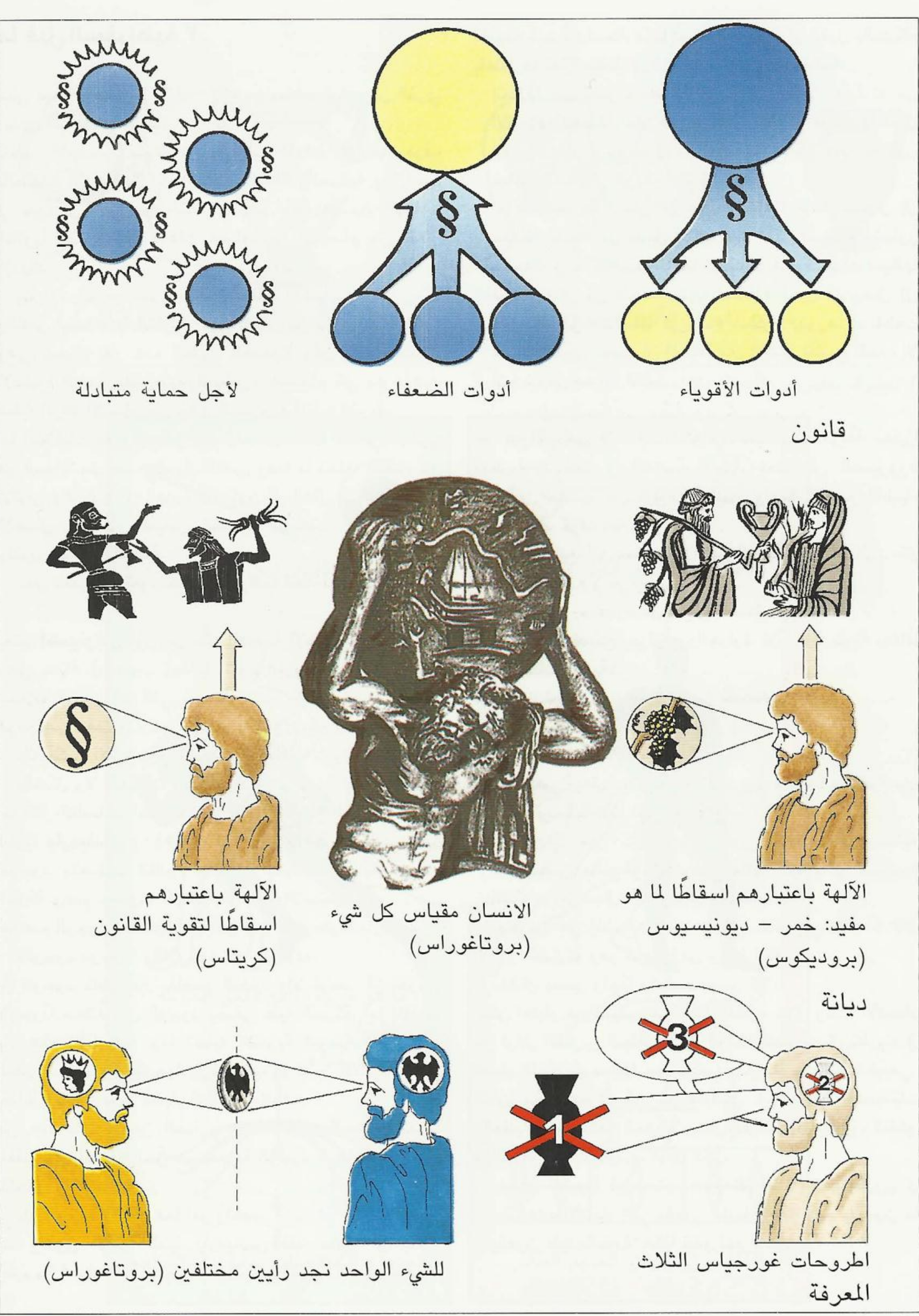
C هيراقليطس

ما قبل السقراطية ٢.

تبنّى **ديموقريطس** (٤٦٠-٣٧٠ق.م) مذهب لوقيبوس الذري وجعل منه **مذهبًا ماديًا**.
تتحدد الأجسام المكونة من مركّبات الذرات عبر ما يعرف بالصفات الأولية مثل ملء الخلاء، الكثافة والصلابة والتراخي، في حين أن اللون والرائحة والطعم وسواها من الصفات الثانوية الذاتية هي صفات تضاف إلى الأجسام من خلال الإدراك.
يتم الإدراك عبر صور صغيرة تُطلقها الأشياء.
والنفس أيضًا ذرّية التكوين. فهي تتكوّن من ذرّات لطيفة (نار) وهي تتحرك عبر هذه الصور الصغيرة وعن ذلك يتمخض الانطباع الحسي. يفسر ديموقريطس، بانسجام كلي مع مذهبه، عملية إدراك الإنسان من خلال السيرورة المادّية الذرية.
أما أخلاقيات ديموقريطس فقد رأت أن هدف السعي البشري هو الحفاظ على حسن أحوال النفس وهذا ما تحققه النفس عبر الاتزان والركون إلى الهدوء والركون إلى العقل في الحفاظ على الاعتدال والأخذ بالمقياس الصحيح وتجنب اللذة الحسّية وتقدير السعادة العقلية.
«على العقل أن يتعود كيف يحقق لذّته انطلاقًا من ذاته».

يعتبر **إكسينوفان** أول من مثّل المدرسة الإيلية، نسبة إلى إيليا وهي مدينة في جنوب إيطاليا. تقوم أطروحته الأساسية على محاربة التصورات التي تجسم الآلهة، كما عرضها كل من هوميروس وهسيود، كما ينسب إليه القول بإلهٍ واحد:
«إلهٍ يكون الأكبرَ بين الآلهة وبين الناس، لا يشبه الفانين لا بالشكل ولا بالصفات ولا بالأفكار».
أمّا أكثر الفلسفات انسجامًا مع تطور التاريخ الفلسفي فكانت نظرية **بارميندس** (٥٤٠-٤٧٠ق.م) في **وحدة الوجود**. يتميز الموجود بالصفات التالية: «الثبات، عدم التغيّر، الكلّية، عدم الحركة وعدم خضوعه للزمان، الوحدة والاستمرارية».
أما عدم الوجود فمشكوك فيه، من هنا كانت مقولة بارميندس.
«الوجود موجود؛ واللاوجود غير موجود».
إن الوجود ثابت غير خاضع للتغيّر، وإلا لوجب أن نفرض لاوجودًا مختلفًا عن الوجود يضفي عليه الحركة. أما المفارقة بين هذه الأطروحة وما تعطيه التجربة اليومية (التي تبرز التغير الدائم) فقد طرحها بارميندس، إذ اعتبر الإدراك الحسي خداعًا وبالتالي يجب اعتبار الظاهر ساقطًا.
من هنا كان التمييز الصارم بين الإدراك الحسي والمعرفة العقلية. إن المعرفة الحقّ هي معرفة الوجود الواحد غيرِ القابل للتحوّل والفناء.
«إن الوجود والفكر هما أمر واحد».
أما **زينون الإيلي**، تلميذ بارميندس فقد حاول أن يسوِّر أطروحة أستاذه عبر سلسلة من الحجج التي عرفت في العصور القديمة شهرةً واسعة. هكذا استطاع البرهنة أن القول بالحركة، باعتبارها تغيّرًا مكانيًّا في الزمان، سيؤدي إلى مغالطة:
إنطلاقًا من تصوره لقسمة الزمان إلى ما لا نهاية له من الأقسام المنفصلة، فإن السهم أثناء انطلاقه يوجد دائمًا في آن. ولما كان وجوده في الآن وجودًا ساكنًا فإنه سيكون ساكنًا باستمرار. أي غير متحرّك.
أما إذا اعتبرنا الزمان تواصلًا لامتناهيًا فإننا سنصل إلى مغالطة تشبه، على سبيل المثال، عدم تمكن آخيل من تجاوز سلحفاة في سباقه لها، خاصة إذا كانت هذه قد بدأت سباقها قبله بمقدار من المسافة. فإذا استطاع آخيل أن يصل إلى نقطة انطلاق السلحفاة فإن هذه ستكون بدورها قد قطعت مسافة أخرى. بحيث إن المسافة بين الاثنين تصبح أقصر، إلا أنها ستظل مسافة قائمة.

أما **هيراقليطس** (٥٥٠-٤٨٠ق.م) فقد اتخذ موقفًا مغايرًا للنظرية السائدة في المدرسة الإيلية. فعنده أن **الصيرورة والتغيّر** الدائمين من أوليات نظامه، ولهما تخضع الأشياء جميعًا. وقد عُرِف عنه قوله:
«لا نستطيع أن نستحم في النهر الواحد مرتين». لأن: «كل شيء يتحوّل ولا شيء يبقى».
والعالم بتصوره عبارة عن تبادل الأضداد:
«فالبرودة تصبح حرارةً، والحرارة بردًا والرطوبة جفافًا والجفاف رطوبة».
فلا يمكن تصور شيء دون تصور **نقيضه**:
الحياة والموت. اليقظة والنوم، النهار والليل.
ومن تبادل الأضداد تتكون الصيرورة.
وبهذا المعنى يعتبر الاختلاف (الحرب) صراعًا مستمرًا بين الأضداد وبمثابة الأب لكل الأشياء.
ومع ذلك فإن كل شيء سيكون خاضعًا لما يسمّيه هيراقليطس **باللوغوس**، وهو بمثابة النظام في سيرورة التحول. ولا مجال للتعرف إليه إلا بالحكمة.
واللوغوس هو المشرع (حتى بالمعنى الأخلاقي للكلمة) لكل الأمور المشتركة وهو الذي يؤمن وحدة المتضادات.
«فالكل يصير واحدًا والواحد يصير كلًا».
يمكن اعتبار هيراقليطس من خلال أفكاره حول وحدة الأضداد من أوائل المفكّرين الجدَليين. وفي الوقت نفسه تشكل نظريته في اعتبار اللوغوس معيارًا حجر الأساس في نظرية الحقّ الطبيعي.
شأن بارميندس ميّز هيراقليطس أيضًا بين الحسيّات والعقليات. والحكمة الحق لا يمكن بلوغها إلا بطريق التفكير وبالتوافق مع اللوغوس، العقل الكلي.
«يطيب للطبيعة أن تحتجب. ومعظم الناس لا يتفكّرون في مثل هذه الأشياء التي يقعون عليها يوميًا، فهم يفهمون ما يقعون عليه بالخبرة؛ هكذا تبدو لهم الأمور».



الفكر السفسطائي

السفسطائية.

في اليونان وفي أعقاب الحرب اليونانية الفارسية ظهرت حالة من الرخاء المتصاعد، كما برزت حاجة كبرى إلى تحصيل العلوم. وفي الوقت نفسه وبسبب من شكل الدولة الآخذ بالديمقراطية تنامت لدى المواطنين الإرادة على اكتساب ملكة التخاطبِ بشكل منمق.

إن الناس الذين تولوا، وسط مجتمع القرن الخامس، عملية التربية والتعليم على الخطابة وحسن التعبير مقابل مكافأة، هم الذين يشملهم مفهوم **السفسطائية**. (السفسطائي لغويًا هو معلم الحكمة).

وفي الوقت نفسه شكل تنامي المستويات العلمية (عبر مراقبة الشعوب الأخرى على سبيل المثال) وتعدُّد المذاهب والنظريات الفلسفية قاعدة الفكر السفسطائي.

تكمن مشكلة معلم الخطابة في أنْ يمكِّن أيًّا كان من إظهار موهبته في إقناع الآخر بأي موضع أراد. ما يعني «إبراز الأمور الصغيرة والضعيفة كبيرة وقوية».

استنادًا إلى نقطة الانطلاق هذه وصل الأمر بالسفسطائية إلى القول بفلسفة تقوم على **النسبية**. هذا ما تجلى

– في **الفكر القانوني**: إن خلفيات القوانين السائدة قد دفعت بالسفسطائيين إلى التفكر بنقيض القانون الطبيعي (Phýsei) ونقيض النواميس (nômō) وقد عبر هيبياس في حوارات أفلاطون عن ذلك بقوله:

«إن القانون (nômos) يسحق البشر ويلزمهم على القبول بأمور كثيرة تخالف طبيعتهم».

إن القانون الوضعي لا يكون بحكم الطبيعة صالحًا، بل هو يوضع ليكون متوافقًا ومصالح المشرع.

لقد أوضح تراسيماخوس القانون الوضعي بقوله، إنه أداة بيد الأقوياء بها يخضعون الضعفاء.

أمّا كاليكلاس فقد قال عكس ذلك: إن القانون هو السد المنيع بيد الضعفاء ضد الأقوياء.

أما ليكوفرون فقد رأى في النظام القانوني ضمانة متبادلة للمواطن، إن بالنسبة إلى حياته أو بالنسبة إلى ملكيته.

– في **فلسفة الأخلاق**: كذلك اعتبر السفسطائيون أن القيم الأخلاقية لا تنشأ من الطبيعة، بل على أساس الاتفاق (Thései). لذلك يختلف سريان العمل بها باختلاف الزمان والمكان.

– **في الدين**: يعتبر الدين أيضًا بالتشابه مع الفكر القانوني، بمثابة ابتكار من صنع الإنسان. أوضح ذلك كريتياس بقوله: «وكما... أن القوانين تمنع الإنسان من ممارسة العنف بشكل مكشوف، من هنا يكون اقتراف الإثم سرِّيًا. ولذا يخيل لي أن ثمة إنسانًا ماكرًا قد أوجد خوف البشر من الآلهة بحيث إذا اقترف أحدهم إثمًا أو قام بعمل سيء بالقول أو بالفكر يخاف حتى لو كان ما اقترفه سريًا».

ثمة حجة أخرى ساقها بروديكوس وفيها:

إن الآلهة هي التعبير عن مشاعر بشرية وبخاصة الشعور بالامتنان. فالناس يُسقطون كل شيء وخاصة ما يكون مفيدًا لهم في الإلٰهي. تمامًا كما يفعل المصريون بالنسبة إلى نهر النيل. وفي إطار هذا الجدل نسوق أخيرًا ما قاله دياغوراس: إن القبول بوجود عدالة إلٰهية يتناقض والخبرة التي توحي بعدم وجود العدالة في العالم.

– في **نظرية المعرفة**: ما نشهده هنا هو استمرار مظهر النسبية المتأتي أصلًا من المهمة الخطابية. فقد نقل عن پروتاغوراس (٤٨٠–٤١٠ق.م) وهو الأشهر بين السفسطائيين قولُه:

«إن الإنسان يستطيع أن يقول شيئين متعارضين بالنسبة إلى الشيء الواحد».

وهكذا قد يكون قول ما صحيحًا بالنسبة إلى موقف ما وخاطئًا بالنسبة إلى موقف آخر. وفي المحصلة النهائية فإن ذلك يدل على عدم وجود حالة موضوعية. ومن هنا كان استنتاج پروتاغوراس عبر الجملة المأثورة عنه:

«إن الإنسان هو مقياس كل الموجودات بالنسبة إلى وجودها وغير الموجودات بالنسبة إلى عدم وجودها».

إن هذه العبارة «التي تجعل الإنسان مقياسًا» هي الأساس في الفكر السفسطائي.

فالإنسان يحدد الوجود وكل ما يتجاوزه يُقابل بالرفض (المدرسة الشكية). ثم إن الوجود أيًّا كان ليس وجودًا موضوعيًّا بل ذاتيٌّ، وبالتالي قابلٌ للتغير (النسبية).

قام غورجياس (٤٨٥–٣٨٠ق.م) عبر أطروحات ثلاث بإيصال الشك السفسطائي إلى القمة:

لا شيء موجود؛

حتى لو كان الشيء موجودًا فهو غير خاضع للمعرفة، وحتى إذا كان خاضعًا للمعرفة، فإن هذه المعرفة غير خاضعة للتناقل.

وبذلك يتم التنكر للمحاولة التي قامت بها الفلسفة الإيلية القائمة على محاولة إيجاد وجود موضوعي يمكن القبول به.

فالإنسان يبقى عالقًا دائمًا وسط شبكة من الأقوال والآراء، إنه بالفعل مقياسُ كلِّ شيء.

أهميّة السفسطائيين:

– أصبح الإنسان خلافًا لتقاليد الفلسفة الطبيعية لدى اليونان، واسطة العقد في الجهد الفلسفي.
– أصبح التفكر نفسه أطروحة فلسفية.
– يضاف إلى ذلك الربط الوثيق بمسألة اللغة وهو ما أعطته الفلسفة السفسطائية دورًا طاغيًا.
– إن النقد الذي وجهته إلى المعايير القيمية في الأخلاق التقليدية قد ساعد الفكر على فتح أفق جديد، مما مهّد الطريق أمام ممارسة أخلاقية مستقلة قائمة على العقل.

أخيرًا فإنه لا يمكننا فهم المرحلة اللاحقة من الفلسفة اليونانية الكلاسيكية (سقراط – أفلاطون – أرسطو) دون أخذ السفسطائية بعين الاعتبار.

المعرفة

معرفة الذات

البحث عن المعرفة

استعداد للتعلم

اعادة طرح السؤال

حيرة
(نقيضة)

معرفة الجهل

كيف
كم
اضافة

وعي ذاتي
زائف

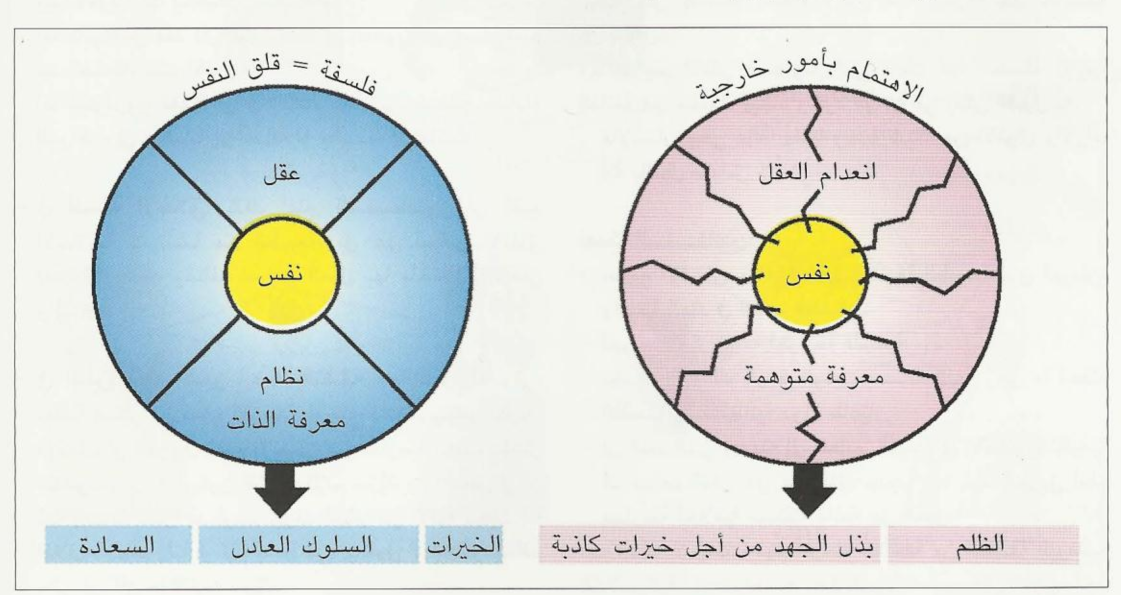
التقصي والرفض

جميل
كبير
أحمر
صغير

معرفة متوهمة

سؤال

A الطريقة السقراطية بتوليد الافكار



B النفس والعقل

سقراط.

سقراط الأثيني (٤٧٠–٣٩٩ق.م).
يعتبر سقراط الذي نفتتح معه مرحلة الفلسفة اليونانية الكلاسيكية
مؤسِّس فلسفة الأخلاق المستقلة.
تعتبر حوارات أفلاطون، وهو تلميذ سقراط، المصدر الأساسي لما نعرفه عن هذا الأخير. فقد أظهرته الحوارات الأفلاطونية منشغلاً مع مواطنيه بحوارٍ وبجدلٍ لا ينقطعان، محاولاً امتحانهم وجرّهم إلى ممارسة حياة صحيحة. أدّت العداوات التي نشأت عن ذلك إلى محاكمته عام ٣٩٩ق.م بحجة تسفيه الآلهة ودفع الناشئة إلى الانحراف ما أدّى إلى الحكم عليه بالموت بتجرّع السم. يعتبر السؤال عن **الخير** (agathon) وعن **الفضيلة** (areté) النقطة المركزية في فلسفته.
وللتعبير عن هذا الدافع عَبَّر سقراط بالنقش الذي ثبت في معبد دلفي:
«إعرف نفسك بنفسك»
وأراد بذلك الحافز، اختبار المعرفة الإنسانية وتحديد الخير الذي يُنسب إلى البشر. إن الفهم اليوناني لمعنى الفضيلة (areté) يعني البحث عن ماهيتها التي تنسب إلى الشيء. وفي الإنسان يعتبر الجزء الإلهي والعقلي من ذاته موطن هذه الماهية. إنها النفس: فالخير هو الفضيلة الخاصة للنفس الانسانية، ومعرفتها والوصول إليها هو الواجب الأكثر سموًّا.
قام سقراط من خلال تعاطيه مع مواطنيه بالتجربة التالية. صحيح أن الجميع يعتقدون أنهم يعرفون الخير ويعرفون الفضيلة، إلا أنهم في الواقع ليسوا إلا أسرى المعرفة الظاهرة التي لا يمكن أن تثبت إذا ما تعرضت للتجربة الجادة في حوار يقوده العقل. ولتأمين الوصول إلى معرفة أكيدة قام سقراط بتطوير طريقة خاصة بالأسلوب التصادمي (elenktische) (لوحة A).
لقد قام سقراط بزعزعة جهل الآخرين، بطرحه عليهم أسئلة اختبارية، حتى يصل هؤلاء إلى نقطة يرون فيها أنهم لا يعرفون. إن المفارقة الناشئة آنئذٍ هي بمثابة نقطة التحوّل التي سيبدأ منها البحث وبفضل ما سيجره الحديث من نقاط مشتركة، عن وجهات نظر صحيحة. إن العلم الذي يبحث عنه سقراط هو

> علم عملي، مضمونه معرفة الخير والشر، ويتأمّن عبر الاختبار الذاتي النقدي ويهدف في الممارسة إلى تأمين التصرف السليم.

بذلك ترتسم، وعبر السلوك، معالم تقوم من الأخص إلى الأعم تحيط بالأمور الهامة اللازمة لتحديد المفهوم. إن الذين يحاورون سقراط هم في الغالبية العظمى أسرى الظاهر، وهم لا يستطيعون الإجابة عن الفضيلة إلا بالأمثال. ليس بمقدورهم تقديم إجابة تحدد الماهية. ولذلك كتب أرسطو:

> «أمران اثنان علينا أن ننسبهما إلى سقراط وبحق: الأول التأسيس عبر إعطاء الخبرة الأولية. ثم إرساء المفاهيم العامة».

لاكتساب مزيد من الثقة جعل سقراط سلوكه محكومًا باللوغوس، الذي إذا ما لازمت قوانينه أيّ محادثة معقولة فإنها ستوصل إلى الرأي الصائب.

> «لذلك لن أطيع شيئًا خارجًا عني باستثناء اللوغوس الذي يُظهر لي في كل امتحان أفضلَ ما يجب».

إن بذل الجهد من أجل النظر في ماهية الفضيلة يعني بالنسبة إلى سقراط وبمعنى جامع «العناية بالنفس». ومن حالة النفس ينبع الرفق بالناس كافّة. فالنفس هي التي تهتم بكلّ شيء، وهي الحاملة لهمٍّ كل شيء. والنفس تكمل ما يصلها من فضائل في الحالة التي يسود فيها النظر والعقل. أما إذا سيطر الجهل فالنفس تخسر الفضائل. وتسقط في الموبِقات. ومن النفس تنبع أولًا كل الخيرات الأخرى اللازمة للبشر كما أنها منبع سعادتهم التي تقوم على انتظامهم وانسجامهم.
انطلاقًا من هذه الأفكار علينا أن نفهم عبارة سقراط:

> «ما من أحدٍ يفعل الخطأ أو الشر بإرادته» (بعلمه).

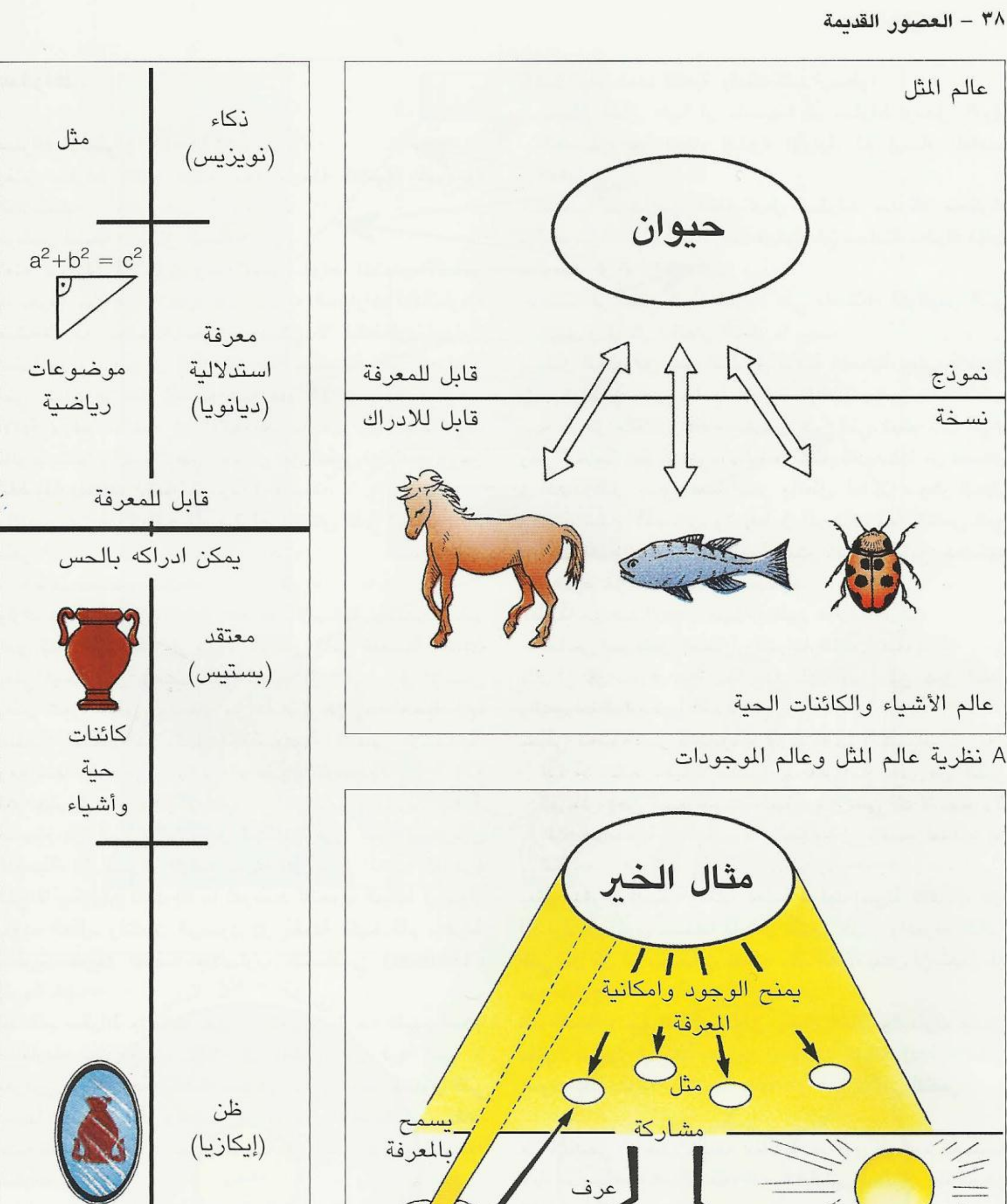
ذلك أن كل سلوك سيء إنما ينبع من الجهل، من جهل الخير والشر. أما العالِم فهو بالطبع خيِّر.
يخطئ معظم الناس في تقييمهم لما هو الأهم في الحياة.

> «... ألا تخجل وأنت تسعى لتحصل ما أمكن من الغنى الفاحش ومن الشهرة وحب الظهور، في حين أنك لا تهتم ولا تفتكر بالحقيقة وبالنظر ولا بنفسك حتى تصبح صالحة ما أمكن».

يعتبر سقراط فلسفته بمثابة **عملية توليد** (حرفة القابلة)، ذلك أنه أراد أن يكون مساعدًا فقط في تكوين الرأي والمعرفة الذاتية التي على كلٍّ أن يجدَها في نفسه، ذلك أنه لا يمكن أن تُعطى له من الخارج.
لقد استطاع سقراط أن يحقق وحدة الفكر والسلوك بشكل مثالي. ساعده في ذلك صوت نابع من داخله (daimônion)، صوت قاد سلوكه وكان له علامة على الحد الإلٰهي للنفس.

من الطبيعي أن يكونَ فهمه للفلسفة قد أدى إلى عدم تأسيسه لأية مدرسة. ومع ذلك فقد ادّعى تياران فلسفيان متناقضان انتماءهما إليه:

- أتباع المذهب **القيريني** الذين بنوا السعادة على اللذة، وقد جعلوا اللذة غاية في كل تصرف (أريستيبوس).
- أتباع المدرسة **الكلبية** الذين بالغوا باحتقار سقراط للأمور المادية رافعين مبدأه هذا إلى القمة (ديوجين الكلبي، الذي كان يعيش في برميل).



A نظرية عالم المثل وعالم الموجودات

B مثال الخير («مثال الشمس»)

C «خط بياني»

أفلاطون ١/نظرية المثل.

مع **نظرية المُثُل** استطاع **أفلاطون** (٤٢٧–٣٤٧ق.م) لا أن يخلق نظامًا فلسفيًا وحسب، إذ قام باستعادة فكرة سقراط في طرح الأسئلة وباستعادة أجزاءَ من الفلسفة له أيضًا، بل استطاع أيضًا أن يضع بناء فكريًا ترك أثره على الفلسفة الغربية بشكل لم يتركه أيّ فيلسوف آخر. وهكذا يعتبر أ.ن. وايتهد أن:

الفلسفة الغربية كلها لا تُفهم إلا باعتبارها حواشيَ على أفلاطون.

استمرت مدرسته، **الأكاديمية**، التي أسسها بحدود العام ٣٨٥ق.م قرابة ألف عام. أما العصر الذهبي للأفلاطونية فقد تمثل في الأفلاطونية المحدثة التي أسسها أفلوطين أواخر العصر الإغريقي وفي عصر النهضة الإيطالية.

يقوم مضمون نظرية أفلاطون في المثل على فرضية وجود عالم ماهيّات لامادّيّة أزلي ولا يخضع للتغير، **عالم المُثُل** من اليونانية (eidos; idéa)

والمثل بالمعنى الأفلاطوني هي نماذج للواقع، تبعًا لها تتشكّل الأشياء في العالم المرئي.

والمثل هذه موجودة عيانيًا (موضوعيًا)، أي أنها مستقلة عن معرفتنا لها أو عن عالم أفكارنا. فهي لا تخضع لمقتضيات وعينا، بل هي تعرف بواسطته. من هنا يمكننا وصف موقف أفلاطون **بالمثالية الموضوعية.**

أن نتعرف إلى ماهيات منفردة كالفراشة والسمكة والحصان رغم اختلافها بالشكل باعتبارها حيوانات، فذلك يدفعنا إلى استنتاج وجود صورة أصيلة «حيوان» وهي صورة مشتركة بين جميع الحيوانات وهي التي تحدد شكل ماهيته. وهكذا تكون فكرة الحيوان هي التي تجعل (المخلوقات) المختلفة عضويًا حيوانات. (لوحة A).

انطلاقًا من التفسيرات التي تقول بنظرية **وجود عالمين مختلفين**، ينطلق أفلاطون من القول بأن عالم المثل الثابتة هو عالم أعلى (أسمى) من عالم المتغيرات. والعالم الأول (عالم المثل) هو عالم موجود فعلًا، يتشابه ذلك مع ما افترضه أصحاب المدرسة الإيلية بالنسبة إلى الوجود.

أما عالم الموجودات الجسمانية فهو عالم يقع تحت عالم المثل وذلك من الناحيتين الأخلاقية والأنطولوجية.

ولا وجود للمحسوسات إلا بالمشاركة (Méthexis) أو بالمحاكاة (Minésis) مع عالم الوجود الأصيل، عالم المثل.

إلى جانب المكونات المنهجية وتلك المرتبطة بنظرية المعرفة، وإننا نجدُ، خطوط المعادلة نفسها في الحوار الأفلاطوني (الجمهورية) (Politeia). وتبعًا لذلك فالعالم عنده يمكن أن ينقسمَ إلى مجالين مختلفين وكلُّ مجال ينقسم بدوره ثنائيًا.

العالم المرئي

– المحسوس بشكل غير مباشر (الظلال والأشباح):

– المحسوس المباشر (الأشياء والكائنات الحية)

العالم المعقول.

– مجال العلم (الرياضيات على سبيل المثال) التي يتم تجاوز مادة النظر فيها (كالصور الهندسية) إلى المعرفة العقلية:

– عالم المثل الذي يصار لبلوغه بالعقل المحض دون أصناف النظر الأخرى. (لوحة C).

تعتبر فكرة الخير الفكرة الأساس في فلسفة أفلاطون. وكان الخير أيضًا شغل سقراط الشاغل. إلا أن أفلاطون قد عالج الأمر بشكل أكثرَ شمولية تجاوز فيه الأخلاقَ ليجعل من الخير الهدف والأصل لكل وجود وذلك بالمعنيين المعرفي والأنطولوجي. لقد احتل الخير موقعًا مفصليًا.

هكذا يعتبر الخير أساس جميع المثل وجذرها وهو يحتلّ فيها الموقع الأعلى.

منه تستمدّ المثل وجودها وقيمتها، ومعها الوجود بأكمله. فهو يوجِدُ النظامَ مقياسًا ووحدة.

«ومع ذلك يطرح السؤال، لماذا يعتبر الخير بالنسبة إلى أفلاطون سؤالًا لا معنى له. فبإمكاننا إن نسأل عما يكمن وراء الموجودات، لكن ليس بإمكاننا أن نطرح سؤالًا عما يكمن وراء الخير». (O.Gigon).

لقد أوضح أفلاطون مستعينًا برمز الشمس (كتاب الجمهورية) أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف الوجود إلا على ضوء الخير:

«إن ما يعطي المعرفيات حقيقتها وما يعطي العارف القدرة على المعرفة هو ما أعنيه بمثال الخير... إن موضوعات المعرفة لا تكتسب من الخير إمكانية أن تصير معروفة وحسب، بل وجودها وماهيتها أيضًا، أما هو فليس موجودًا وحسب، بل إنه يعلوها سموًّا وقوة». (لوحة B).

إن موقع الخير داخل المعقولات يمكن تشبيهه بالشمس على صعيد المرئيات.

«مثل الشمس التي تمنح المرئيات إمكانية لا أن ترى وحسب، بل الماهية والنمو والغذاء دون أن تكون هي بدورها صيرورة».

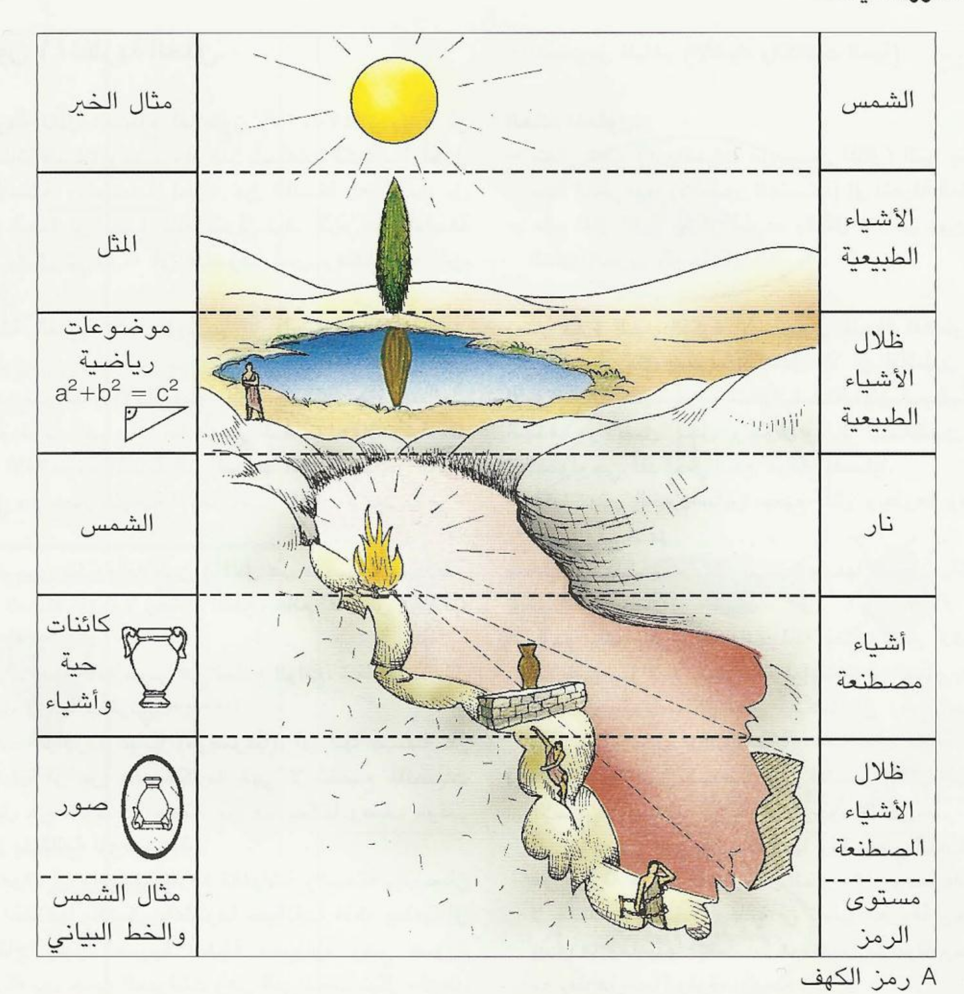
عرض أفلاطون لأرائه في **الطبيعة** في حواره تيماوس:

إن عالم الصيرورة المادي قد تم إرساؤه من قبل صانع للعالم، الخالق الذي وضعه بتقدير من العقل (علة غائيّة) إذ قد قام بتشكيله بحسب نموذج المثل.

ولذلك يعتبر العالم بالمعنى الأفلاطوني كونًا، إنه انسجام طبيعي.

أما المادة غير المتعينة والتي تتقبل صور المثال فهي ما يسمّيه أفلاطون بالقابلة (dechómenon). ويمكن اعتبارها أمرًا ثالثًا يتوسّط الوجود والصيرورة.

بما أن المادّة الخالية من الفعل تلعب دور العلة الوسيطة في العالم فإن نِسَخ المثال في العالم تظل غير كاملة.



A رمز الكهف

سقراط

كريتون

موافقة

موافقة

موافقة

أطروحة

اطروحة

اطروحة

اطروحة

نتيجة

اطروحة

نقيض

نتيجة

استنتاج:
يجب ادانة الهروب من السجن لمخالفته القانون

B بناء حوار أفلاطوني تبعًا لمثل «كريتون»

أفلاطون ٢ / نظرية المعرفة، الجدل.

استطاع أفلاطون بإدخاله نظرية المثل وفي مجال نظرية المعرفة أن يتحرك في مجالٍ تفوّق فيه على أسلافه.
وإذ قد توجب على الإيليين أن يدافعوا عن نظرية المعرفة في عالم ثابت بنفسه ضد التناقضات التجريبية، فإن أفلاطون قد استطاع أن يعتبر عالم الخبرة الحسية مصدرًا للمعرفة.
يرتبط جوهر نظرية المعرفة، كما هو في الخط البياني (راجع أعلاه)، **بالمبدأ العقلاني**. فبقدر ما يرتفع مستوى الموضوع المعني أنطولوجيًا، وبقدر ما تكون معرفته أكثر قيمة، يكون أكثرَ تأكيدًا ويكونُ مصدره أكثر حسمًا إذ علينا أن نراه في العقل لا في الأَبصار.
وبشكل أكثر تفصيلًا يرتِّب أفلاطون، تبعًا لمجالات الوجود المشار إليها في الخط البياني، مستوياتِ المعرفة كما يلي:
«هكذا يفترض بالنسبة إلى مقطعنا أن نقدم الأحداث الأربعة التي تحصل في النفس:
الإدراك من اليونانية (nóesis) بالنسبة إلى الدرجة الأعلى، ثم الفهم (diánoia) بالنسبة إلى الرتبة الثانية؛ أما الثالث فهو الاعتقاد – أو الرأي (Pistis) أما الأخير فهو الظن (eikasia).»
لا علاقة للإدراك وللفهم باعتبارهما المعرفةَ الحقَّةَ بالتجربة والاختبار الحسي، إنهما طريقان في المعرفة مستقلان إلى حد ما. ففي حين كان سقراط يفكر في استخلاص العام من الخاص رأى أفلاطون أنه لا يمكن بلوغ أعلى صور المعرفة بالاشتقاق. فالمُثُل لا يمكن الاستدلال عليها وهي في «تجسدها» ذلك، بل يمكن تأملها دون شروط:
«فالعقل يندفع إلى الأصل الأول غير المشروط حتى يلامسه ومن ثم... ينحدر مجدَّدًا. وفي عمله هذا لا يتأثر بأي عمل حسي، بل بالمثل وحدها فينتقل من مثال إلى آخر لينتهي به الأمر بين المثل.»
من أين يتأتّى للنفس أن تعرف المُثُل؟ استطاع أفلاطون، بالتوافق مع مفهومه الأنتروبولوجي (راجع ص ٤٣)، أن يعطي الجواب التالي: إن النفس تعرفت إلى المثل إبّان وجودها السابق. فالمثل لا يمكن أن تُستَنتج بل تكونُ موضع تأمّل – إنها نتاج التَذكّر. إن المعرفة والعلم هما **تذكر** أو (anámnesis).
لقد رأت النفس المثل في وجودها السابق إلا أنها قد نسيتها حين دخلت الجسد.

وصف أفلاطون في مثاله المشهور، أسطورة الكهف، كيفية الصعود إلى المثل.
يشبه الناس في الكهف ماهيّةً مكبّلة لا يستطيعون أن يروا العالمَ الحقيقي فهم يعتبرون أن ظلال الأشياء المصطنعة التي ترسمها مصادر الضوء على جدران الكهف هي الحقيقة.
والتذكر يمكن تشبيهه الآن بالشكل التالي: إذا حُرِّر أحد هؤلاء السجناء وأتيح له أن يتطلع إلى ضوء النهار فسيتاح له عندها أن يرى الأشياء الطبيعية وسيرى الشمس كما هي و(الأشياء) كما هي في حقيقة الأمر.
فالظلال والأشياء التي كان يراها في الكهف تقابل التجربة الحسية، أما العالمُ خارجَ هذا النطاق فهو عالم المعقولات، أي المرئيات العقلية.
ترتبط مراتب الصعود بالميادين التي نراها في خطوط المثال (اللوحة A).
إن الدافع الذي يأمر الإنسان دائمًا أن يعود إلى منطقة الوجود الحق، ومنطقة الخير، هو ما يطلق عليه أفلاطون اسم **Eros** الحب. والدافع هذا يحيي في الإنسان الحنين حتى يتقبل مجدّدًا معاينة المثل. لا يوصف هذا الدافع في المجالس العلمية بأكثر من الجهد الفلسفي لاكتشاف جمال المعرفة. وفي التوسط بين عالَمَي الحس والعقل يقوم هذا الدافع بوظيفة الوسيط، وفي العلاقة مع الناس يظهر نفسه بمظهر تعليمي، ما يتيح للآخرين المشاركة بالمعرفة.
يطلق أفلاطون على هذه الطريقة المؤدية إلى المعرفة اسم «الجدل» وهو مصطلح شمل كل ماله علاقة بمعرفة الوجود الحق. خلافًا لمفهوم الطبيعة (Physik) الذي يتعامل مع مجريات الأمور في العالم التجريبي.
إن الطريق التي تقود إلى التذكر هي في ذهن أفلاطون الطريق التي تمر بالحوار. هنا يتم التعامل مع مفاهيم تمثل المثل.
بشكل جدلي ودون مساعدة واضحة على المثل أن تبرز في الحوار وأن تبرز علاقة الواحد منها بالآخر بهدف الوصول إلى فهم أفضل.
وهذا ما يحصل بفضل تحليل المفاهيم وتركيبها وكذلك أيضًا من خلال وضع الفرضيات التي يجب أن تخضع للامتحان فإمّا أن تُقبَل وإما أن تُرفَض.
وهكذا تأخذ صور الحوارات الأفلاطونية وبوعي كلي مواقف متناقضة، حتى يصار إلى التأكّد منها عبر طرح الأمر ونقيضه (لوحة B).

معظم كتابات أفلاطون هي حوارات وفيها يظهر سقراط المحاور الرئيسي. إلا أن تأويلها يزداد صعوبة خاصة إذا ما اعتبرنا الوقت الطويل الذي استغرقه تأليفها، وفي ظل عكسها لنظرية دينامية ومتحوّلة. عدا ذلك فإن أفلاطون استطاع عبر شكل حواراته ودون التزام كلي أن يعرض مضمون أفكاره وأن يتخفّى خلف قناع شخصياته.
تعالج حوارات أفلاطون التي تعتبر أصيلة له، والبالغ عددها حوالى ٢٥ حوارًا، موضوعات متعددة بدءًا من طرح مسألة الفضيلة (الحوارات الأولى على سبيل المثال) امتدادًا إلى مسألة المعرفة (مينون، تيتيس) وصولًا إلى السياسة (السياسي، النواميس) وأخيرًا إلى فلسفة الطبيعة (تيماوس).

عالم المثل
توبة
قدر جديد
وجود العالم الأخروي
الوجود الأرضي
التذكّر
النفس أسيرة شهواتها
النفس العاقلة
الولادة من جديد
الموت

A تقمص النفوس

عدالة
توجّه
قياس
مثابرة
حكمة
تطيع
شهوة
شجاعة
عقل

B مقارنة بين عربة النفس والفضائل الأساسية

أفلاطون ٣/أنتروبولوجيا - أخلاق.

كما كان أفلاطون ثنائيًا في ميتافيزيقاه فهو أيضًا ثنائي في نظريته الأنتروبولوجية:

فالجسد والنفس منفصلان كليًا أحدهما عن الآخر، في الوقت الذي تتولّى فيه النفس السيادة على الجسم.

نقلًا عن مصادر فيثاغورية وأخرى نابعة من التقليد الأورفي يأخذ أفلاطون فكرة النفس **الخالدة**، وحججه في هذا الزعم هي:

- أن النفس جوهر متجانس، وهي بذلك تشبه المثل ما يفرض أن تكون أزلية مثلها؛
- إن الشبيه يعرف بالشبيه، بما أن النفس تعرف الوجود الحق (المثل)، فهي شبيهة به. وهي مثله من المصدر نفسه؛
- قدرتها على الحركة الذاتية؛
- النتيجة الجدلية، إن النفس وبما أن صفتها الأساسية إعطاء الحياة فإنها لا يمكن أن تخضع لنقيض ذلك، أي للموت.

لخص أفلاطون أدلّته هذه في حواره المعروف (فيدون)،

«إن النفس أقرب ما تكون إلى الإلٰهي والأزلي والعقلي غير القابل للزوال.»

إن خلود النفس لا بد أن يرتبط بوجودها الأولي والبعدي. فهي قد وجدت قبل وجودها الأرضي وهي باقية بعد الموت.

بالتوافق مع نظريّة التذكّر فإن النفس في مصدرها تابعة لدائرة العقل، لما هو إلٰهي وعقلي، وهي تجسد تاليًا الشهوات الحسّية. أما الآن فهي سجينة الجسد «تمامًا كالمرض». عبّر أفلاطون عن ذلك بكلمتين:

Sōma = séma، أي أن الجسد (Sōma) هو قبر النفس (Séma).

من هنا فإن غاية الحياة على الأرض هي العودة بالنفس إلى مكانها الأصلي:

إن تواصل النفس مع الأصل الأول لا يتم إلا عبر حكم العقل.

والنفس بدورها تقسم بحسب أفلاطون إلى أجزاء ثلاثة، وهنا تلعب تقسيماته الثنائية دورها أيضًا:

ما هو إلٰهي بشكل خاص:

- **العقل؟**

ما ينتمي إلى عالم الإدراك:

- الجزء النبيل: **الشجاعة؛**
- الجزء الأدنى، لأنه شهواني: **الشهوة.**

عبّر أفلاطون عن هذه القسمة الثلاثية للنفس إلى عقل وشجاعة وشهوة بمَثَل العربة والحصانين.

فالعقل يوازي سائق العربة والشجاعة توازي حصانًا سهل الإنقياد، أما الشهوة فتماثل حصانًا جموحًا. (لوحة B).

يُرفِق أفلاطون بكل جزء من أجزاء النفس ما يوازيه من فضيلة:

فمن واجب النفس العاقلة أن تدفع النفس في الإنسان لتصبح حكيمة. وفضيلتها **الحكمة.**

أما وظيفة الشجاعة فحمل النفس على إطاعة العقل بقوة: والفضيلة الملازمة لذلك هي **القدرة على الاحتمال.**

كذلك على الشهوة أن تنحني لتوجيه العقل وفضيلتها وهي **الاعتدال.**

وإلى هذه الفضائل التي تشير إلى تقسيمات النفس الثلاثة يضيف أفلاطون فضيلة رابعة فوقها:

فضيلة **العدالة** (dikaiosýne).

وهي تسود حين تقوم جميع أجزاء النفس بما عليها من واجبات وبما يتوجب عليها من أفعال وبالمعيار الصحيح. ومباشرة وضمن هذه الفضيلة نجد ما عرفه الإغريق من نزعة إلى الاعتدال والتناغم.

تعرف هذه الفضائل الأربع وحتى أيامنا بالفضائل المفصلية (اشتقاقًا من اللاتينية Cardinalis، أي ما يوازي الباب المفصلي، الرزّة أو النقطة الفاصلة).

لا ينتج عن ارتباط العالم المثالي بالعقلنة التسليم بسيطرة العقل إلى جانب تكثف ذلك في الفضائل المفصلية. إذ إن من نتائج تفضيل عالم معقولات عالم العقل التسليم بتدني قيمة الجسميات. هنا تتطابق نظرة أفلاطون الأنتروبولوجية مع نظرته إلى الأخلاق ومع رأيه في المعرفة:

لا يُوفِّر العالم الحسي أية معرفة حقة، بل هو ظنّ غير مؤكد.

ومن الناحية الأخلاقية أيضًا، فإن العالم الجدير بالجهد هو العالم العقلي. فالحكيم هنا، كما في مجال آخر، هو من يحاول الإفلات من سجن الجسم الحسي.

إن الأجر الذي ينتظر من ذلك يكمن في حياة بعد الموت.

إن النفس العاقلة تدخل مجددًا عالم العقل المحض. أما النفس الجاهلة فهي العاجزة عن الصعود إلى المثل وعليها أن تنال جزاءها.

من جانب آخر فانّ أجر الفضيلة يكون كامنًا فيها:

فبنظر أفلاطون لا وجود لحياة أفضل، إنْ من حيث المبدأ أو من حيث الماهية، من حياة تسير بهدي المعرفة.

يتساوى في ذلك معاينة المثل مع الجهد الذي يبذل في سبيل الخير.

ثم إن على الحكيم أن يقوم بواجب تربوي وبواجب سياسي. وهذا ما يتضح من أسطورة الكهف:

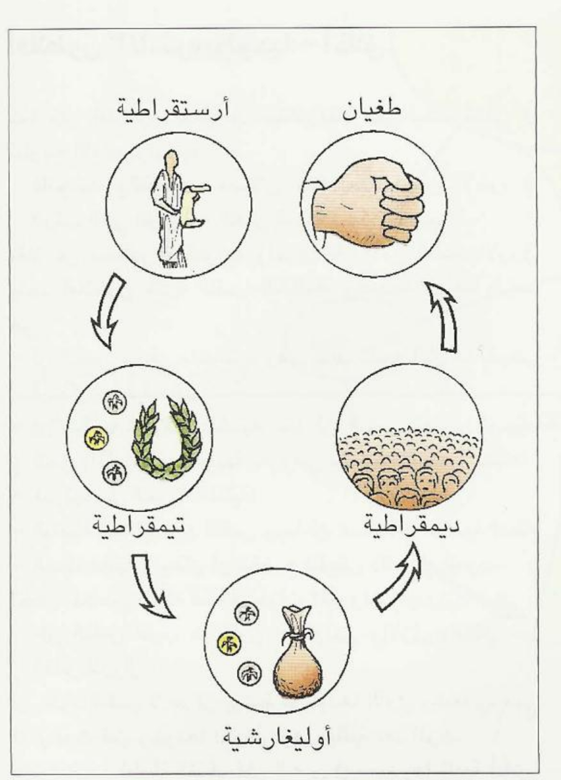
مع أن المتأمل يكون مأخوذًا بجمال المُثُل فإن عليه أيضًا أن ينقل ما يتأمّله إلى «وضح النهار».

وذلك من أجل مساعدة الآخرين على تأمين صعودهم. كما أنه لا يجوز نفي اللذة كليًا من الحياة، طالما أنها لذة تخدم الخير عقليًا. وهكذا كتب أفلاطون في حواره «فيلبوس»، إن الحياة التي يرغب فيها هي تلك الممزوجة

«بعسل اللذة مع ماء التأمل الرزين.»



A تربية الحراس



B دورة الدساتير

الدولة الأفلاطونية

النفس الفردية

أشكال الدولة (انعكاس الأجزاء المسيطرة في النفس)

الفيلسوف الحاكم

عقل

أرستقراطية

عدالة

محارب (نظام المحاربين)

شجاعة

تيمقراطية

عدالة

نظام المنتجين

شهوات

اوليغارشية
ديمقراطية
طغيان

C التشابه: نفس – دولة

أفلاطون ٤/الفلسفة السياسية.

طرح أفلاطون، في الجمهورية، وبشكل أكثرَ تصرفًا في النواميس، نموذجه **للدولة المثالية**. صحيح أنه قد عالج مسائل عينية تتعلّق بالتاريخ اليوناني إلّا أنه لم يقدم وصفًا للأوضاع الراهنة، بل إن تصوراتِه طالت أفضل تصور ممكن للدولة.

وبالتالي فإن كتاباته حول نظرية الدولة هي محض **طوباوية**.

إن قيام ماهية الدولة لا تؤسس على الدافع الإنساني لقيام دولة بل

على ضعف البعض الذين يكونون مهيئين للقيام بأعمال معيّنة ويتوجب عليهم التحالفُ والتعامل مع الآخرين.

وهكذا يكون الدافع الأول، ومن حيث الماهية، دافعًا يقوم على مبدأ تقسيم العمل.

من العلامات الأساسية في نظرية الدولة نجد التشابه القائم مع الفرد: فكما تقسم النفس بحسب أفلاطون إلى أجزاءَ ثلاثة، كذلك يمكن تصنيف الدولة طبقاتٍ ثلاثًا:

– الطبقة الحاكمة: إن الحكماء وحدهم هم الأقدر على تأمين الحاجات اللازمة لنظام الحياة. من هنا يفرض أفلاطون أن يكون الفلاسفة على رأس الدولة (**الهيئة التعليمية**).

– طبقة الحراس: تأمين حاجات الدفاع عن الدولة من الداخل والخارج (**هيئة الحرس**).

– طبقة باقي المواطنين، العمال الحرفيين والصناع والفلاحين وعليهم تقع مسؤولية الغذاء للجماعة (تأمين الغذاء).

يتميز «الملوك من الفلاسفة» بموهبتهم التي عليهم استكمالها عبر خمسين عامًا من التعلم في كل المجالات. ففيهم يجب أن تمتزج الحكمة بالقوة.

إلا أن الدلالة الأخص يجب أن تكون **للتربية**، التي يعتبرها أفلاطون أساس الدولة الكلية.

طالما أنه لا وجود لموجبات دستورية تحد من سلطة الحاكم فإن صلاح الدولة يظل منوطًا فقط بالنظر العقلي الذي بمقدور الحاكم تحصيله بالتعلم.

في إطار التعلم تندرج الأمور التالية:

– تربية أوّلية عبر الموسيقى والشعر والرياضة (حتى سن العشرين)؛

– تربية علمية في الرياضيات والفلك ونظرية التناغم (عشر سنوات)؛

– التعمق بالجدل (فلسفة) (خمس سنوات)؛

– من ثم تسلم الحكم أو ممارسة حياة التأمل.

يخضع المتعلم طوال هذه المدة لامتحانات قاسية ويصار إلى اختيار القلة التي تبدي استعدادًا لتعلم الفلسفة.

وبما أنه يتوجب على الطبقتين الأولى والثانية أن تضحيا بحياتهما من أجل صالح الجماعة، فإن أفلاطون قد أراد، ومن البداية، أن يستبعد أي فكر نفعي خاص من خلال التوجه إلى الملكية العامة:

إن الملكية الخاصة ممنوعة كليًا.

حتى النساء والأطفال هم مشاع للجميع. (هكذا ينزع عن الحراس الدافع الذي يحملهم على توجيه جهدهم وقوتهم نحو الداخل).

بل إن إنجاب الأطفال سيكون على عاتق الدولة، بمعنى أن عليها تنظيم عملية اختيار الأفضل.

كما أن كفاءة الفرد تكون نابعة من سيادة العقل، كذلك فإن صلاحية جوهر الدولة تكون نابعة من سيادة الفلسفة، أي من الملوك الفلاسفة.

تتمثل طبقة الحراس بالجرأة التي تعتبر الشجاعة مثالًا لها. وبالقياس على الشهوانية فإن على الطبقة التي يناط بها تأمين الغذاء أن تتّسم بالاعتدال.

لا تقوم **العدالة** بالنسبة إلى الأفراد كما بالنسبة إلى الدولة على إنجاز يقوم به الجزء الواحد، بل على التناغم الذي ينشأ حين يقوم كلٌ بمهمته على الوجه الأكمل.

يتعلّق الأمر بدولة توتاليتارية، تكون جميع إنجازات مواطنيها من أجلها.

إن دستور هذه الدولة هو دستور أرستقراطي أي أنه يستند إلى سيادة الأفضل فيها.

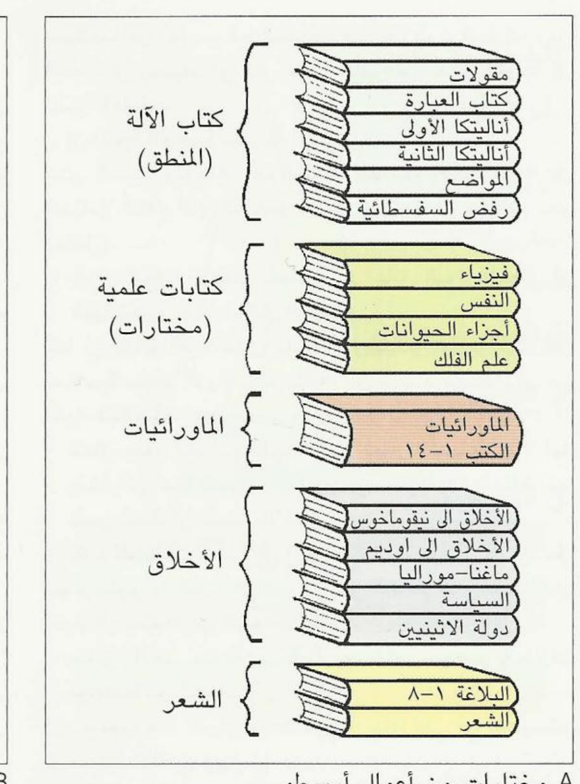
يرى أفلاطون في وصفه **لدورة الدساتير** أن النظام التيمقراطي هو الذي يؤدي إلى الفساد، على أن ذلك ليس إلا ظاهرة مرحليّة. صحيح أنه يتم الاعتراف بالحكام إلا أن نمو تأثير المال لا بد أن يحدد علامات شكل الدولة القادمة، وهي الأوليغارشية. وفيها تتطابق السلطة مع الملكية. ضمن هذا الشكل من الدولة الآيلة إلى السقوط والتي تزداد بعدًا عن الشكل المثالي تأخذ الثروة المكان الرئيسي.

«فالفضيلة والثروة تكونان وكأنهما في كفتي ميزان، حين تنزل إحدى الكفتين ترتفع الأخرى.»

أما نهاية هذا النظام فيكون بانقلاب سببه نقص الخيرات يقوم به الذين فقدوا سلطتهم فتكون الديمقراطية، التي بما تحمل من فوضى، أكثرَ أشكال الحكم سوءًا إذْ توصل إلى حكم الطغيان.

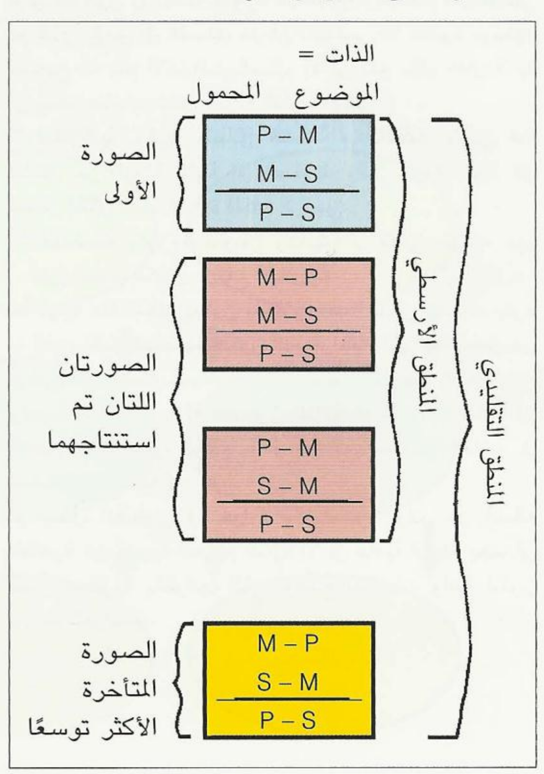
وعلى العموم فإن دولة أفلاطون المثالية لم يتح لها إطلاقًا أن تتحقق على أرض الواقع (فقد فشلت محاولته الذاتية في تحقيقها في صقلية.)

لم يتخلَّ أفلاطون في حواره «النواميس» وهو من أعماله المتأخرة عن صورة الحاكم المثالي، إلا أن ماهية الدولة يجب أن تكون محكومة بالقوانين التي تُوَضّح بمقدمات وافية لتكون نبراسًا للمواطنين.

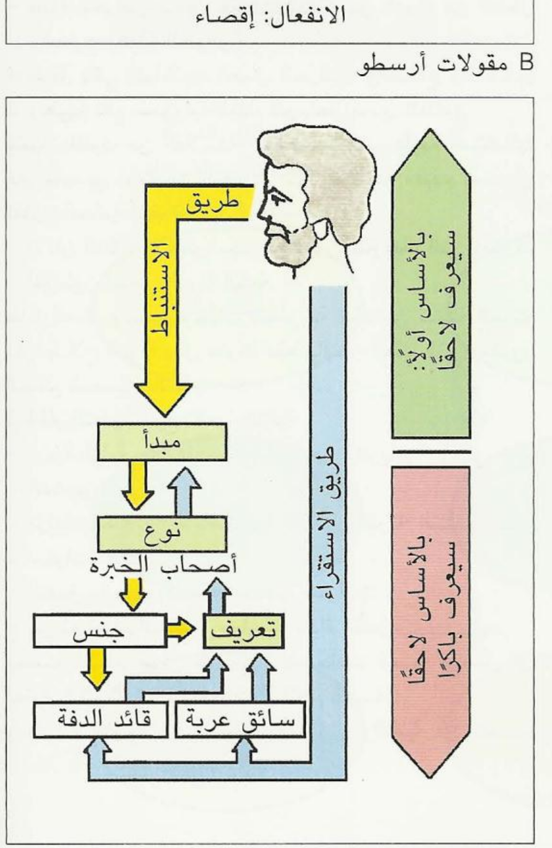


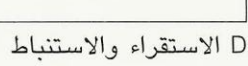
A مختارات من أعمال أرسطو

B مقولات أرسطو



C صور القياس




D الاستقراء والاستنباط

أرسطو ١ /المنطق.

أرسطو (٣٨٤-٣٢٤ق.م)، ولد في استاجيرا، وكان على مدى عشرين عامًا تلميذًا لأفلاطون في أكاديميته. عام ٣٤٢ق.م استُدعِي ليكونَ أستاذًا للإسكندر الكبير. أسس فيما بعد في أثينا مدرسة خاصة به، عرفت بالمدرسة **المشّائية**.

ولذلك فإن المؤلفات التي وصلتنا منه هي عبارة عن محاضرات كان يجري تداوُلها في الليسِّيه (لوكيون) مدرسته، (وقد عرفت بالمؤلفات التعليمية). ومنها يتكوّن ما يعرف بالمؤلفات الأرسْطِية الكاملة التي تشمل:

- كتبًا في المنطق عرفت لاحقًا باسم الأورغانون (أو كتاب الآلة)،
- الكتب الطبيعية،
- الماورائيات،
- الكتب الأخلاقية،
- الكتب الفنية (لوحة A).

يعتبر **المنطق** من أبرز الإسهامات التي أثرت في تاريخ الفكر الغربي:

يعتبر أرسطو أول من بحث لا في مضمون الفكر وحسب، بل وفي شكله أيضًا.

لقد أصبح منطق أرسطو، وعبر Boethius و Petrus Hispanus الأساس لكل منطق تقليدي.

كما هي الحال عند أفلاطون، يحتل المفهومُ المركزَ الأول في بناء فلسفة تلميذه أرسطو: إذا ما أخذ المفهوم مفردًا فإنه يشير إلى **المقولة**.

يقول أرسطو: في الشكل الأكثر اكتمالًا

«يشير اللفظ، ودون ربطه بلفظ آخر، إمّا إلى جوهر وإمّا إلى كمية وإمّا إلى كيفية أو إلى إضافة أو إلى مكان أو إلى زمان أو إلى وضع أو إلى ملك أو إلى فعل أو إلى انفعال.» (قابل لوحة B).

ترتبط الكلمات عادة فيما بينها لتؤلف جُملا تسمى قضايا أو **أحكامًا**، سواء كانت قضايا صادقة أو كاذبة.

تقودنا هذه الأحكام وباتباع أحسن القواعد إلى **نتائج**. وفي التحليلات الأولى استعرض أرسطو هذه القواعد. إن ربط حكم بآخر لاستخلاص حكم ثالث هو ما يعرف **بالقياس**.

صاغ أرسطو القياس في أكثر أشكاله ببساطة كما يلي:

«إذا أمكن استخلاص a من كامل b و b من كامل c فإنه لا بد من استخلاص a من كامل c. إن شكل النتيجة هذا هو ما أشير إليه بالقياس الأول».

(فيما بعد جرى تغيير a إلى P. و b إلى M و c إلى S).

إن الشكل الكلاسيكي للقياس هو التالي:

١- كل إنسان فان
٢- سقراط إنسان
٣- إذًا سقراط فان

بحيث تشير الجملة (١) والجملة (٢) إلى المقدمات والجملة (٣) إلى النتيجة. فالإنسان في هذا القياس هو الحد الأوسط. (يشار إليه باليونانية بـ (hóros Mésos) وباللاتينية بـ (Terminus Medius). وهو ما يسقط في النتيجة أو ما لا يظهر فيها.

إلى جانب هذا الشكل من القياس، يعرض أرسطو شكلين آخرين، وهما يتميزان باختلاف موقع الحد الأوسط في الحامل وبالتالي في المحمول (لوحة C).

تشكل سلسلة النتائج دليلًا والطريقة هذه هي الطريقة الاستدلالية فهي تقوم بالانتقال من الأعم إلى الأخصّ.

إن هدف العلم يجب أن يكون بحسب أرسطو استخلاص ما هو قائم من السبب (باليونانية aitia).

والدليل بالمعنى الأرسطي هو اشتقاق (apódeixis).

أما الاستقراء (epagogé) فهو خلاف ذلك. وقد وصف أرسطو ذلك في كتاب الجدل كما يلي:

«إن الاستقراء هو الانتقال من الجزئي إلى الكلي. وعلى سبيل المثال: إذا كان قائد الدفة الخبير هو الأفضل وهو تاليًا قائد العربة الخبير، فهو الذي سيكون قطعًا الخبير في كل شيء والأفضل.»

وباختلاف واضح عن أفلاطون يعتبر أرسطو بإمكانية اكتساب العلوم حتى عن طريق الاستقراء وعبر ربط العلم الأولي بالتجربة الحسية. صحيح أن هدف العلم هو إمكانية اشتقاق الخاص من السبب العام، إلا أن الطريق لذلك إنما يمر عبر الاستقراء.

يُعتبر العلم الناجز علمًا قطعيًا، إلا أن المعرفة المكتسبة هنا إنما تكون عن طريق الاستقراء.

يلتمس الاستقراء ما هو مشترك داخل الجنس. إن تقسيم الموجودات يجعل **التعريف** (horismós)، ممكنًا. والتعريف يتكون من الجنس ومن الفصول المكونة (مثلًا الإنسان هو كائن حي عاقل).

إن العلاقة بين السابق واللاحق يمكن قلبها من الاستقراء إلى الاستنباط:

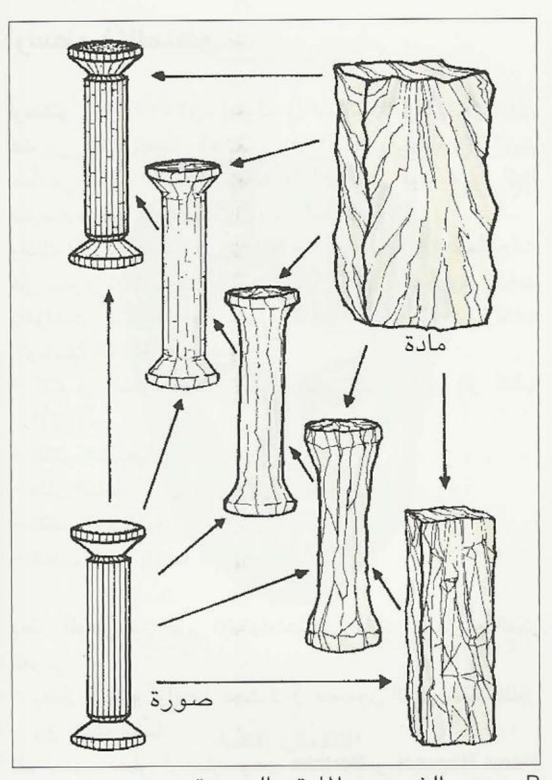
إذ يعرف الكلي السابق منطقيًا من الجزئي الذي هو آخر في النظام الاستنباطي (لوحة D).

أما السابق والعام (المبدأ) فلا يمكن البرهنة عليه: «فالمبدأ هو جملة غير مباشرة. وتعتبر غير مباشرة كل جملة لا تسبقها أية جملة أخرى.» وهذا ما يفرض نفسه لأن الاستنباط من الاستنباط سينجرّ إلى ما لانهاية. وهذا ما أطلق عليه أرسطو اسم مبدأ التناقض: «من المستحيل أن يكون المحمول مقبولًا وغير مقبول بالنسبة إلى الموضوع.»

وهذا «هو المبدأ المنطقي الأكثر صلابة» (A. Trendelenburg).



A بحسب رافائيل «مدرسة أثينا» (حوالي ١٥١٠)



B يصدر الشيء عن المادة والصورة

العلة الفاعلة

العلة الغائية

العلة المادية

العلة الصورية

C العلل الأربع عند أرسطو

أرسطو ٢/الماورائيات.

ظهر **مفهوم** الماورائيات (ميتافيزيقا) بمحض الصدفة التاريخية، إذ عمد أرسطو إلى ترتيب المبادئ العامة الأربعة عشر في الطبعة الأولى من مؤلفاته إثر الطبيعيات (لغويًا ومن اليونانية metá tà physikā = ما وراء الطبيعة)

لقد قام أرسطو في الماروائيات بالانفصال كليًا عن أفلاطون منتقدًا نظريته في المُثُل في الكتاب الأول:

«لا تساعدنا المثل في شيء، لا في معرفة الأشياء الأخرى... ولا في معرفة كينونة هذه الأشياء. إذ إن المُثُل غير موجودة في الأشياء التي تشاركها».

وبذلك يمكن تسمية الفارق الأساسي بين المعلم والتلميذ: لقد أراد أرسطو أن يتجاوز الثنائية الأفلاطونية بين الفكرة (المثال) وبين الشيء الواقعي. ولذلك أقرَّ بأن ماهية الشيء هي في الشيء ذاته.

بالنسبة إلى أرسطو لا يمكن **لجوهر** (عن اليونانية Ousiá) الأشياء إلّا أن يكون في الأشياء ذاتها. صحيح أنه قد قام بتفصيلها إلى أجناس وجواهر، إلّا أن ذلك بالمعنى الاشتقاقي أولًا.

من هنا يُعلِن أرسطو عن ثنائية أخرى:

المادة (hylé باليونانية و materia باللاتينية) والصورة (eidos/ morphé باليونانية و Forma باللاتينية).

وفي الشيء يتمّ الاندماج بين الصورة والمادّة:

ويجب أن توجد المادّة كما توجد الصورة.

أما هدف أرسطو فكان رفع التناقضات التي طرحها أسلافه. لقد قام في نظريّته بالجمع بين المادة والصورة ليجعل منهما تأليف **الصيرورة**:

فوق الحامل (من اليونانية Hypokeimenon) المادة، تنطبع الصورة، صورة الشيء.

وفي المادة لا تكون **ماهية** الشيء إلا محض إمكانية /dýnamis (potentia ولا يكتسب الشيء حقيقته وراهنيته إلا عبر الصورة.

إن **ماهية الأشياء** لا تكون ماثلة في فكرة متعالية عنها بل هي تتحقق بحسب تراتب ظهورها.

إن هذا التحقق هو ما يسميه أرسطو الكمال **(Entelechie)** (قابل باللوحة B).

والكلمة هذه مشتقة من (télos) = الغاية:

فكل تطور يفترض في تصور أرسطو وجود غاية مسبقة تسير بالجوهر من الإمكانية إلى التحقق الفعلي.

وهنا نلمس عند أرسطو استعارة من أفكار أفلاطون الغائيّة التي تحتل موقعًا أساسيًا في ماورائياته. وانطلاقًا من ذلك يقدم أرسطو العلل الأربع اللازمة لكل تغير.

- **العلة الصورية** (Causa formalis) فالشيء يتحدد عبر شكله، مثلًا البيت من خلال تصميمه.
- **العلة الغائيَّة** (causa finalis) انطلاقًا من أفكار أرسطو الغائية فإنه لا وجود لشيء دون غاية: في مثل البيت، الحماية من تقلبات الطقس.
- **العلة الفاعلة** (Causa efficiens) كل تطور بحاجة إلى محرك يسيره، في البيت مثلًا، يشار إلى عمل الورّاق أو الذين يبنون الغرف.
- **العلة المادية** (Causa materialis) كل شيء يتكوّن من مادّة: في البيت، الحجارة والطوب إلخ (لوحة C).

والعلة الأخيرة هي السبب في عدم تناسب الأشياء وفي خضوعها لمحض المصادفة.

فالمادة تقاوم الانتظام في الصورة. والماهية (الجوهر) التي تتقوم بالصورة تصادفها معارضة المادة. من هنا الصدفة المحضة:

وهذا ما يطلق عليه أرسطو اسم «**العرَض**».

نستنتج من ذلك أن للمحدد أي للجوهر، علاقة بالمعقولية المفهومية أما اللامحدود – العارض أو العرَض فلا يشير إلى المعقولية ولا يمكن حصره بالمفهوم. من هنا نرى، وبحسب المنطق الأرسطي، أن العرَض لا يدخل في باب العلم أو المعرفة.

غالبًا ما يقارن موقع العقل في فلسفة أرسطو بأشعة رونْتْغِن.

فهو يندفع من موضوع المعرفة الحسي، ولكنه موضوع غير ذي بال، إلى مفهوم المفعولية والماهية.

انطلاقًا من فكرة التطوّر نجد في نظام أرسطو بناءً **طبقيًا للعالم** بحيث يتصاعد من أدنى حدوده، الهيولى المحضة وصولًا إلى الشكل المحض حيث حدُّه الأعلى. وهذا ما يبدو كذلك في الفلسفة الطبيعية عند أرسطو.

بناء على ذلك يجب أن يكون المبدأ الأعلى، الألوهية شكلًا محضًا.

وبما أن أرسطو قد أوجد علاقة ما بين الصورة والفكرة، فإن إلٰهه فكر محض وذاته هي موضع تفكيره.

إنه الغارق في التأمل الفكري المحض (theoria) لذاته.

ثمة صفة أخرى لا بد أن تبرز، طالما أن العالم، في تغيره الدائم، بحاجة إلى الحركة. وبما أن الدافع إلى الحركةِ لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية فلا بد من وجوب وجود **محرك أول** يكون هو ذاته **غير متحرك**.

هذا **المحرك الذي لا يتحرك** هو الله بالمعنى الأرسطي.

بشكل عام تتطابق العلاقة الحركية بين الله والعالم مع العلة الغائيّة لكل العلل.

تفرض صورة الله في الفلسفة الأرسطية عدم الاهتمام بالعالم:

إن الله لا ينشغل بمسيرة العالم، كما أنه لا يتأثر بها.

وبما أن الله غير متحرك، فإن العالم لا يتحرك بفعل عمله. بل بفعل الاندفاع «الحنيني» من قبل المادة باتجاهه، باعتباره الصورة الخالصة.

العقل الفاعل
العقل القابل
الفكر
الحس
النفس الحيوانية الحاسة
النفس النباتية الغاذيّة

A علم النفس



B الفضائل الأخلاقية هي الحد الوسط بين طرفين خاطئين

الممارسة الأخلاقية في الدولة
الفضائل الأخلاقية
العقل
السعادة
التمرين
الارادة
الفطنة
يجهد
السمة المحدودة
الشر
الخير

C الموقف الأخلاقي

أرسطو ٣/علم النفس، الأخلاق.

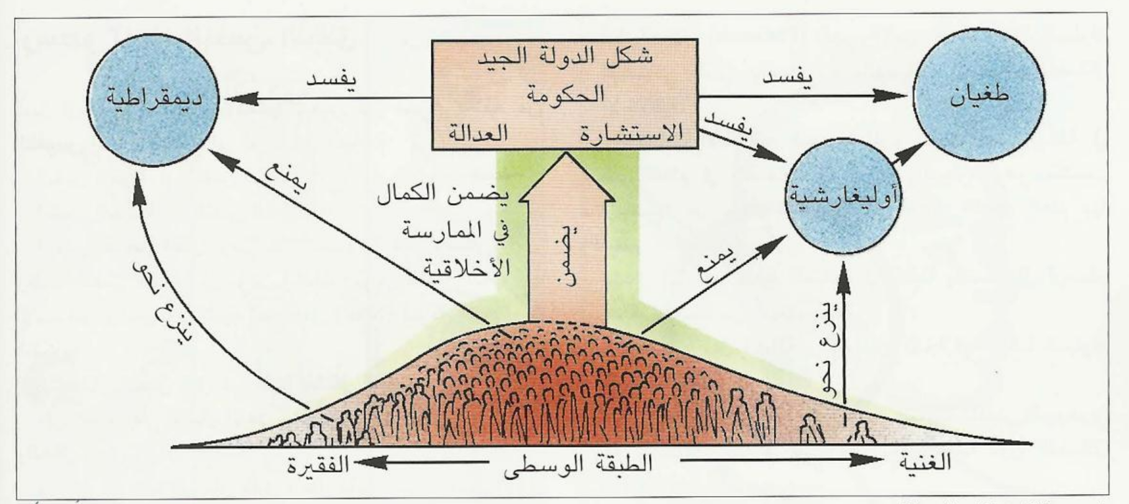
يميز أرسطو في تصوره **لعلم النفس** بين **أجزاءَ ثلاثة من النفوس** إلا أنها تنتمي إلى التراتب في الطبيعة:
النفس المغذّية، أو النفس النباتية،
النفس الحاسّة، أو النفس الحيوانية،
النفس العاقلة، العقل، وهي ما لا نجده إلا عند الإنسان.
وظيفة النفس النباتية أن تؤمّن الغذاء. وتؤمن النفس الحيوانية الإحساس والحركة المكانية. أما العقل (Nous) فتوكل إليه المهمة التفكرية.
إلى ذلك فإن النفس ككل هي المبدأ المشكّل للجسد.
«إن النفس هي الكمال الأعلى... لقوى الجسم الحي».
و**العقل** يحتل مركزًا خاصًا:
ويمكن تقسيمه إلى عقل قابل وعقل فاعل. حيث يشكل الأول المادة (القوة) والاخر الشكل (الفعل).
في هذا التقسيم يتولّى العقل القابل، الذي يربط الإدراكات بالجزء الثاني من النفس، قبول الصور المعقولة. أما العقل الفاعل فهو المبدأ المحرك لكل نشاط النفس الناطقة.
خلافًا لأجزاء النفس الأخرى فإن العقل الفاعل لا يكون مربوطًا بالجسد وهو بالتالي عقل غير قابل للفناء.
ولكن وبما أن التعقل لا يكون إلا بالارتباط بالإحساس فإن العقل بعد الموت لا يكون عقلًا فرديًا (خلافًا لأفلاطون).

إن غرض **الأخلاق** عند أرسطو هو مجال الممارسة البشرية والسلوك الذي يستند إلى حرية الاختيار. وبذلك تنفصل الأخلاق عن الفلسفة النظرية التي تعالج ما هو أزلي وغير خاضع للتغير.
بالفطرة تسعى كل ماهية إلى الخير الخاص بها. وبه تستكمل كمالها.
والخير الإنساني هو فعل النفس بحسب ما فيها من عقل.
وفي فعل الخير يجد الإنسان سعادته (Eudâmonie) ويعتبر ذلك غاية سلوكه ولا علاقة له بالأمور الخارجية. وهكذا يقول أرسطو في الأخلاق إلى نيقوماخوس:
«إذا اعتبرنا أن العمل المميز الذي على الإنسان القيام به هو أن يمارس الحياة بشكل معين، وأن يحدد عبر ذلك انفعال النفس والممارسات المستندة إلى العقل... وحين يصبح الواحد متميزًا إذ يحقق ما عنده من نشاط خاص، فإن الخير بالنسبة إلى الإنسان هو أن يعمل بموجب قوة العقل وعلى أساس ما يتميز به (العقل) من قدرات».
ولتحديد هذا الخير الخاص الذي يميز النفس، يفرّق أرسطو بين الفضائل العقلية والفضائل الأخلاقية. أما الفضائل العقلية فعبارة عن ممارسة العقل لذاته. علمًا أن أرسطو قد ميز بين العقل العملي والعقل النظري.

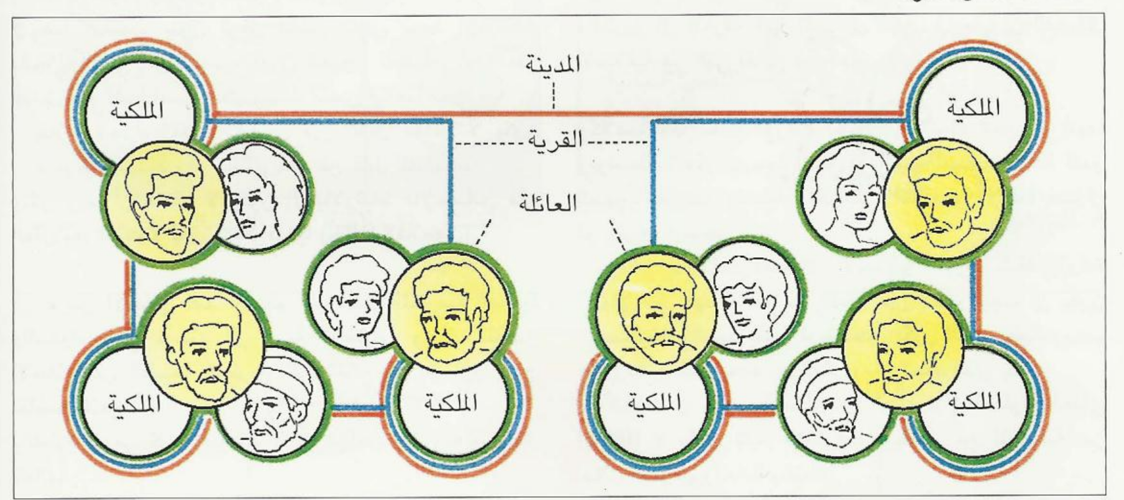
أما الفطنة (Phrónesis) فهي الأمر الحاسم في السلوك الإنساني الذي يفصل بين الفضائل العقلية والفضائل الأخلاقية.
أما الفضائل الأخلاقية فيجدها المرء مسبقًا. فهي ماثلة في النظام القائم في المجتمع وفي الدولة (المدينة). وهي تكتسب مشروعيتها من خلال التقاليد ومن خلال القبول العام بها (التبصر – السخاء).
يشكل التمرس بالقيم السائدة في المدينة بالنسبة إلى أرسطو جزءًا أساسيًا من التأقلم الخلقي.
ومن التمازج بين الفطنة والفضائل الأخلاقية ينشأ السلوك الخلقي عند الإنسان:
«... إذ إنه لا يمكن أن يكون المرء صالحًا بالمعنى الجوهري دون الفطنة، كما لا يمكنه أن يكون فطنًا دون الفضائل الأخلاقية».
من هنا يقع على عاتق الفطنة أن تكون الوسيلةَ الصحيحة والطريق إلى المعرفة التي تقود إلى الخير. في حين أن الفضائل الأخلاقية هي التي تقترح هذا الهدف.

وكلاهما معًا يحدّد **الإرادة** (bûlesis) باتجاه الخير إذ إنهما وبواسطة التفكر يوجهان الجهد باتجاه الهدف. فهكذا تنمو الجهود الطبيعية وتسيطر العواطف. أما حرّية الإرادة فسؤال لم يطرحه أرسطو.
«والآن إذا كانت الفضائل الأخلاقية تصرفًا تابعًا للإرادة والإرادة جهدًا قائمًا على الفكر، فإن التفكر يجب أن يكون صحيحًا. والجهد يكون قويمًا حين يكون القرار جيدًا. ويجب أن يكون ثمة وحدة بين الفكر وبين الجهد الذي يبذل.»
أما اللافت في موقف أرسطو فهو اعتباره أن السلوك الخلقي (Héxis) لا يكون تابعًا للتفكر، بل يحصل عبر الممارسة: من خلال التمرّس والعادة والتعلم.
من هنا يعتبر حكم الخبرة ونموذجها بمثابة الأمر الذي به تتحدد الفضيلة.

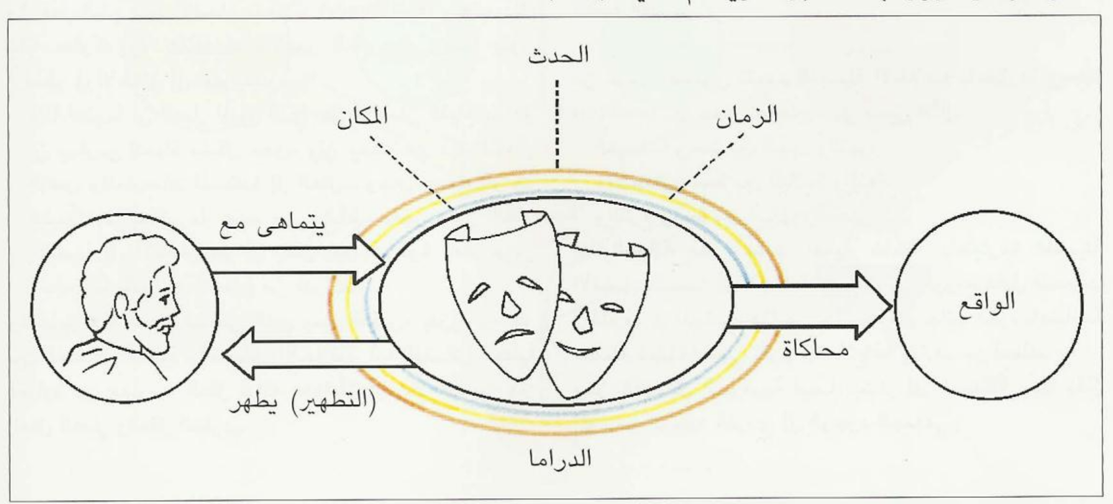
من حيث المضمون تتحدد الفضيلة الأخلاقية باعتبارها **وسطًا** (mesōtés) بين حدين خاطئين. على سبيل المثال:
الشجاعة وسط بين الجبن والتهور.
والاعتدال وسط بين البلادة والمتعة.
والكرم وسط بين البخل والتبذير.
أما **العدالة** فقد أعطيت أهمية خاصّة باعتبارها الفضيلة الأفضل بالنسبة إلى الجماعة. فهي تعنى بتوزيع عادل للخيرات وللشرف في المجتمع، هذا من جانب، ومن جانب آخر، باعتبارها فضيلة مُصْلِحة فهي تقوم بإصلاح ما يُقترف من أخطاء.
ومن الفضائل الجوهرية أيضًا، يشار إلى الصداقة وبها يَعْبُرُ المرء من الوجود الفردي إلى الوجود الجماعي.



A مسألة شكل الدولة



B من المواطن مرورًا بالعائلة إلى القرية ثم المدينة (Polis)



C الدراما عند أرسطو.

أرسطو ٤/السياسة - الشعر.

نجد عند أرسطو في معالجته **لنظرية الدولة** بعض معالم طريقته وبعض جوانبَ من جوهر نظريته. خلافًا لأفلاطون يستند أرسطو التجريبي في جزء كبير من معلوماته إلى دراساته المقارنة.

من هنا يُنسب إليه تحليله ١٥٨ شكلًا من الأشكال الدستورية، إلا أنه لم يصلنا إلا بعضُ الأجزاء المتعلقة بدولة أثينا.

ومن جهة ثانية يتقاسم الأستاذ والتلميذ معايير **الواقعية**. فأفلاطون صمم دولته في إطار ما هو مثالي. أمّا أرسطو فيرسمها في إطار الممكن.

«علينا ألّا نضع نصب أعيننا الدولة الأفضل فقط، بل الدولة الممكنة».

خلافًا لأفلاطون لا يرى أرسطو أن السبب في قيام الدولة مرده إلى ضعف الفرد، بل يرده إلى الميل الفطري عند الناس لتكوين الجماعة. نذكر بعبارته:

«إن الإنسان مدني بالطبع» (antropos phýsei Politikōn zoon).

حتى اللغة بنظر أرسطو تعتبر علامة على كون الإنسان لا يسعى إلى مجرد البقاء، بل في ذلك إشارة إلى الجماعة التي تكتمل عبر ما هو نافع وخيِّر وعادل.

ومثل أفلاطون يرى أرسطو واجب الدولة في تأمين الكمال الخلقي للمواطنين، وقوامها يهدف إلى تحقيق حياة سعيدة وخيرة. وفي الدولة فقط يمكن لفضائل الأفراد أن تتحقق وأن تكتمل.

تتشكل الدولة من تعاقب جماعات كبيرة ومتعددة:

وفي الأصل تتكوّن الجماعة من أزواج (الرجل والمرأة، الأب والأولاد، السيد والعبد)، هؤلاء جميعًا يشكلون الأسرة ومن الأسر تتكون القرية ومن ثم المدينة التي هي عبارة عن ترابط عدد من القرى. (لوحة B).

وحدها المدينة هي التي تضمن الكفاية للجماعة، (أي الاستقلال وتأمين الكفاية) بالنسبة إلى الجماعة.

يعتبر الدستور المبدأ الذي به يتحدد شكل المدينة - الدولة.

«إن الدولة هي جماعة المواطنين التابعين لدستور محدد».

يقسم أرسطو، كما أفلاطون، الأشكال الدستورية إلى ثلاثة صحيحة وإلى ثلاثة أخرى فاسدة بحيث يكون الواحد منها غلافًا للآخر.

الملكية والطغيان.

الأرستقراطية والأوليغارشية.

حكم الشعب والديمقراطية.

أما معيار التراتب فيها فيخضع للعدد الذي يتولى سدة الحكم.

الواحد - البعض - الجميع.

يعتبر صالحًا شكل الدولة الذي يخدم مصلحة الجماعة وأما الأشكال الفاسدة فهي التي تتبع مصلحة الحكام.

من حيث المبدأ لا يقدم أرسطو في الأنظمة الصالحة نظامًا على آخر. أما أكثر الأشكال قابلية للتطبيق وأكثرها ثباتًا فهو النظام **التيمقراطي** (حكم الشعب المعتدل). والنظام هذا مزيج مما في الدساتير الأخرى من حسنات. يتطابق ذلك مع المبدأ الذي صاغه أرسطو في الأخلاق من حيث اعتباره الفضيلة وسطًا بين طرفين، أو بين حدين متطرفين.

«إن الجماعة المدينية الأفضل، هي تلك التي تقوم على مبدأ اعتماد الحد الأوسط... فهي بذلك المرجحة وهي التي تمنع طغيان التطرف».

عدا ذلك يخلص أرسطو من تحليله إلى النتيجة التالية: إن شكل الدولة الأفضل هو الشكل الذي يتوافق مع حاجات كل بلد ومع مصلحة وحاجات مواطنيه بالشكل الأفضل.

من أجل استتباب **النظام** الداخلي، يعترف أرسطو بأن على الأسرة أن تتصرف كما يتم التصرف في الملكية الخاصة.

والأسرة وحدة أولية، قياسًا على القرية. والقرية أولية قياسًا على الدولة. ولذلك يجب إيثار الأسرة حتى لو كانت الدولة هي التي تتحمل مسؤولية **تربية** الناشئة بشكل أساسي.

وفي الملكية الخاصة يسلك أرسطو أيضًا الطريق الوسط، فهو يرفض الاشتراك في الملكية (تبعًا للنموذج الأفلاطوني).

إنه اختار الطريق الوسط مع لفتة خاصة إلى إسبارطة حيث «الملكية تبقى خاصة، أما الانتفاع منها فيظل عامًا».

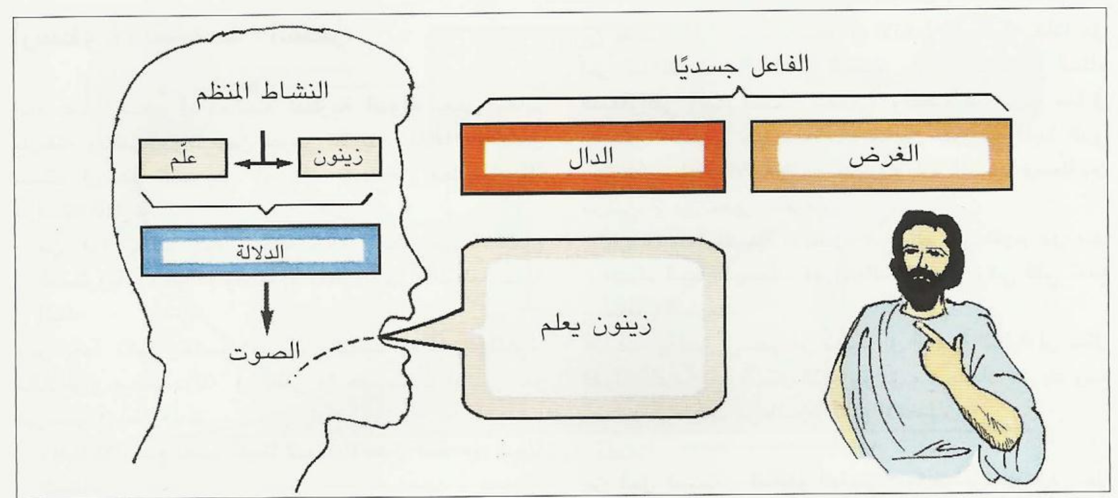
حماية للبنية الداخلية للمجتمع، يحبذ أرسطو **العبودية** واللامساواة بالمطلق (حتى بين الرجل والمرأة) وهذا ما يعتبره من الأمور الطبيعية. أما بين الرجال الأحرار فإن المساواة هي التي تسود.

ومن فروع الفلسفة العملية نجد **فن الشعر**. ففي المؤلفات التي عالجت هذا الموضوع يقدم أرسطو نظرية في الشعر تشمل بخاصة المأساة التي لا مجاراة لأثرها. أما مفاهيمه فهي:

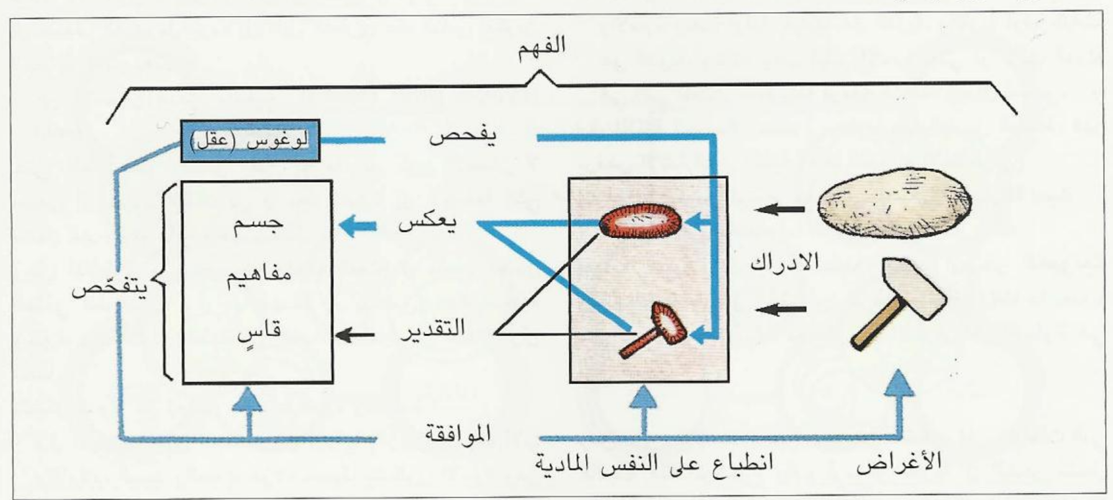
- **المحاكاة** (mimesis): على الفن أن يكون نسخًا للحقيقة. لا إعادة كتابة لها (خلافًا للتاريخ).
- **وحدة** الحدث والزمان والمكان: يجب أن يكون الحدث موحَّدًا، منطقيًّا ومنفردًا ويجب أن تكون مدته محدودة بيوم واحد.
- **التطهر** = (Katharsis): على الفن أن يصفي المشاهد. وذلك من خلال تماهيه مع العرض، وبذلك يقوم المشاهد بتنفيس عواطفه بإفراغها على صعيد آخر.

من ناحية **الأثر التاريخي** يمكن مقارنة أرسطو بأفلاطون وبكانط من العصر الحديث. في العصور الوسطى أصبح أرسطو أساس الفلسفة السكولائية.

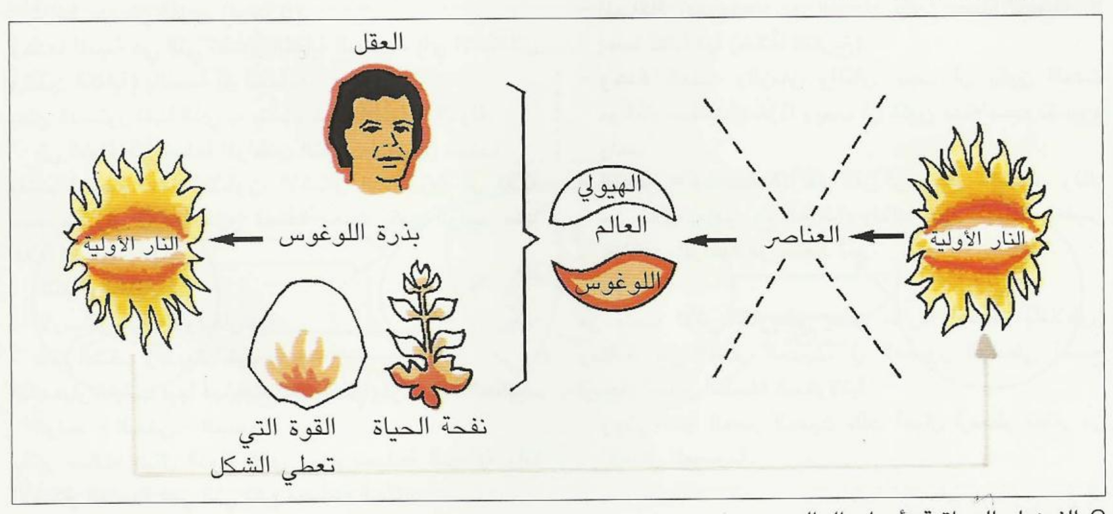
وحتى عتبة العصر الحديث ظلت أعمال أرسطو تعتبر من الأعمال المعصومة.



A النظرية الرواقية في اللغة



B النظرية الرواقية في المعرفة



C الفيزياء الرواقية: أدوار العالم

الرواقية ١ /المنطق، الطبيعة.

لعبت **الرواقية**، باعتبارها تيارًا فلسفيًا متفرعًا من الهلِّينية، حتى العصر الإغريقي المتأخِّر، دورًا كبيرًا. وبشكل عام يمكن تقسيم تاريخها كما يلي:

– الرواقية القديمة مع المؤسس زينون القبرصي (٣٣٦–٢٦٤ق.م) وتلميذ كلينتوس (توفي حوالي ٢٣٢ق.م) وكريسبوس (بين ٢٨١–٢٠٨)، الذي أعطى النظام الكلاسيكي إحكامه الشديد. من هنا كان البيت الشعري القديم:

«بدون كريسبوس لا وجود للرواقية».

– الرواقية الوسيطة: باناسيوس (١٨٠–١١٠ق.م) وبوسيدونيوس (١٣٥–٥١ق.م) اللذان قاما بنقل التراث الرواقي إلى روما واللذان أسهما بالتخفيف من حدة قساوة الرواقية في المجال الأخلاقي.

– الرواقية المتأخرة: سينيكا قبل أيِّ آخر (٤ق.م ٦٥ب.م) إبكتيت المعتوق (٥٠–١٣٨) والقيصر مارك أوريلوس (١٢١–١٨٠). أما أهم موضوعاتهم فهي كيفية السيطرة على الحياة والمسائل الأخلاقية. وفي تلك الفترة اعتبرت الرواقية نوعًا من الفلسفة الشعبية.

تقسم الفلسفة في الرواقية إلى منطق وطبيعيات وأخلاق. وقد عبر الرواقيون عن هذه الاختصاصات الفرعية بصورة بستان مليء بالثمار:

فالمنطق يقابل الجدران التي تحمي البستان. والطبيعيات هي الأشجار التي تنمو عاليًا والأخلاق هي الثمار في البستان.

يتناول **المنطق** الرواقي، إلى جانب المنطق الشكلي، أبحاثًا في نظرية اللغة وفي نظرية المعرفة.

وسع الرواقيون علم القياس عبر إضافة خمسة أقيسة شرطية وتاليًا منفصلة، ومنها تستخلص جميع النتائج الصحيحة وبذلك تكون المتغيرات لا من المفاهيم بل من الأقوال:

١– إذا كانت A، تكون B. الآن A موجودة إذًا B موجودة أيضًا.

٢– إذا كانت A، تكون B. الآن B غير موجودة إذًا A تكون غير موجودة.

٣– لا يمكن A، و B أن تكونا معًا. الآن A موجودة إذًا B غير موجودة.

٤– إما A أو B. الآن A موجودة إذًا B غير موجودة.

٥– إما A أو B. الآن B غير موجودة إذًا A موجودة.

تتعامل فلسفة اللغة عند الرواقيين مع نشأة الكلمات (etymologie). وكانوا على قناعة بأن عليهم الكشف عن نشأة كل كلمة.

وهكذا اشتقوا مضافًا من (zenós) «zeus» بإرجاع أصل الكلمة إلى zen = حياة.

وفي نظريّة الدلالة يميز الرواقيون بين الدالّ والمدلول والموضوع الواقعي. فالدالّ هو شكل صوتي، يرتبط بالصوت وبتأثيره باعتباره جسمًا. أما الموضوع فينتمي إلى الفضاء الطبيعي. أمّا الدلالة (Lektôn) فهي خلاف ذلك غير جسمانية. إنها نتاج النشاط الذهني الذي يحدثه العقل انطلاقًا من تعبير صوتي للغةٍ مليئة بالمعنى:

«الكلام هو إحداث تعبير صوتي يعبر عن مفكَّرٍ به».

تنطلق **نظرية المعرفة** عند الرواقيين من منطلقات مادية:

تغير الإدراكات حالة نفسنا المادّية (كريسبوس) أو إنها تنطبع فيها كما تنطبع في الشمع (زينون). يرتبط الانطباع الناشئ بانطباعات أخرى.

ومن الطبيعي أن تنشأ المفاهيم عن انطباعات مختلفة عامة، وهذا ما يطلق عليه الرواقيّون اسم (Prólepsis) (الانطباعات المسبقة).

وبفضل نشاط العقل أيضًا (Logos) تتحول التصورات إلى مفاهيم. ولا تحتاج المفاهيم إلا لموافقة اللوغوس. وهكذا يكون الفهم ممكنًا.

تفترض معرفة الشيء نسخًا مطابقًا للطبيعة له في النفس، على أن يقوم العقل بنشاطه السليم بتأكيد ذلك.

إن المعرفة هي فهم لا يقبل أيَّ اهتزاز، ولا أي رفض من قبل العقل (Katálepsis) = تشنج.

في **الطبيعيات** لا يعترف الرواقيون بالوجود إلا لما يفعل أو يتألم أي للجسم.

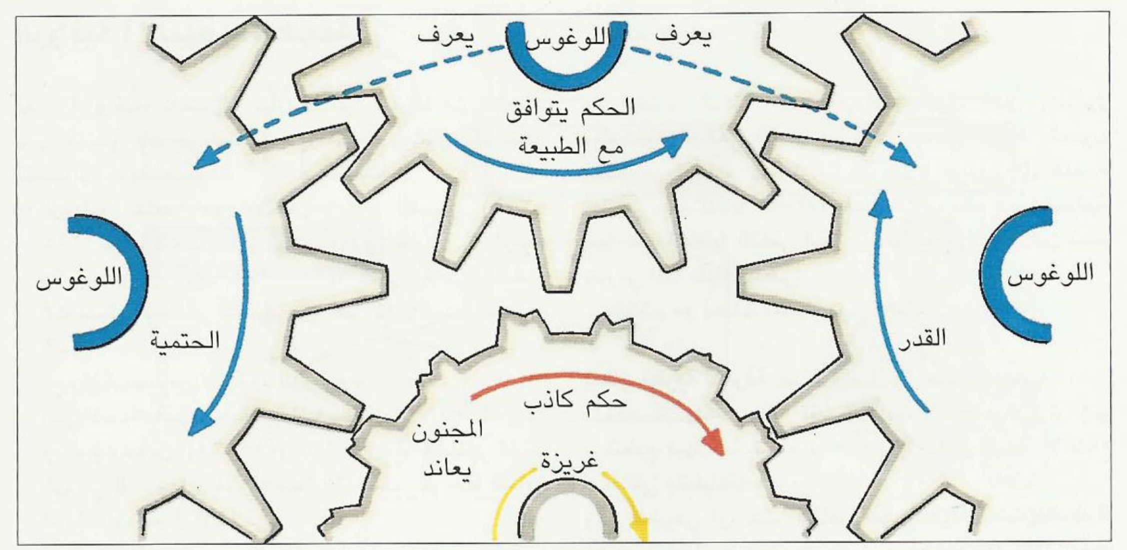
والمنفعل هو ما يتوافق مع المادة (الهيولى)، والفاعل ما يتوافق مع اللوغوس.

إن اللوغوس هو العقل الكلي الذي يسري بوصفه نفسًا في المادة الخالية من الصفات، وهو بذلك يؤثر في تطورها. إننا نجد بذور اللوغوس في الموجودات جميعها. وهذه البذور هي التي تؤدي إلى تطور الموجودات تبعًا لنظام موضوع.

«يتداخل اللوغوس مع الهيولى ولا ينفصل عنها. إنه يمتزج ويتداخل معها كليًا. يعطيها صورتها وشكلها وبذلك يكون خلقه للكون».

إن العنصر الأول هو النار. ومنه تتطور العناصر الأخرى (الهواء والماء والتراب) والعالم العيني. والنار باعتبارها حرارة تخترق كلّ شيء وتكون نَفَسًا حياتيًا. وبذلك تكون أيضًا نفْسًا. وقوّة تحرّك كل ما هو عاقل.

يقول الرواقيون بتصور دائري: فكما ينشأ العالم عن النار، العنصر الأولي، فإنه يستحيل إليها. وبعد هذا الحريق الكلي للعالم، سيتشكل عالم الأشياء العينية المفردة من جديد.



A الحتمية الرواقية

B الأخلاقيات

الرواقية ٢/الأخلاق.

يدور علم **اللاهوت** الرواقي حول اللوغوس:

إن الله هو القوة الأصلية الخالقة. إنه السبب الأول في كل وجود. إنه اللوغوس الذي يحمل في ذاته قوى البذور العاقلة لكل موجود.

يطلق اسم الله أيضًا على النار التي تعطي الشكل وعلى اللوغوس الذي يعطي النظام وعلى زيوس. يعتبر الرواقيون الكون الذي يضم الحياة والفكر بمثابة جوهر حيٍّ ذي روحٍ إلٰهية.

ينتج عن تميز اللوغوس بصفات عقلية نظام أشياء وأحداث نمائي كامل التخطيط:

«من هنا يأتي التفكير بعالم كامل نمائي كامل التنظيم، بحيث يكون ترابط الكل انعكاسًا لنظام مليء بالمعاني. ويكون صادرًا عن قوة إلٰهية واحدة مقدرة سلفًا وتوضع حيز التنفيذ على مراحل». (M. Forschner).

إن النظام المقدر سلفًا هو ما يسميه الرواقيون **بالقدر** (باليونانية heimarméne وباللاتينية Fatum). أما الهدف المقدر لذلك سلفًا فهو ما يعرف **بالعناية الالهية** (Prónoia, Providentia) وتاليًا لا يمكن التخلّص من الضرورة في هذا العالم.

كذلك تعتبر السببية، كما تعتبر المسيرة الغائيّة المقدرة سلفًا في العالم الخارجي، من الأفكار الأساسية في **الأخلاق** الرواقية. وبما أنه لا يمكن التصرف بالخيرات الخارجية، فإن السلوك الداخلي هو الشيء الوحيد المتبقي والخاضع لسلطة الإنسان. ويكتب سينيكا:

«إن من يتمتع بالإرادة هو الذي يقود القدر، ومن لا يتمتع بالإرادة سحقه القدر».

إن المجال الخارجي الحر الذي يترك للإنسان لا يتعدى، تبعًا لذلك، التفاعل المشترك.

يكمن **هدف** الإنسان في العيش بالتوافق مع الطبيعة. وبذلك يبلغ التناغم الذي يقوده إلى السير مع مجرى الحياة وإلى تحقيق السعادة (Eudāmonie).

إن بلوغ السعد لا يتحقق إلا حين لا تؤدي الانفعالات إلى الضرّ براحة النفس. يعتبر الانفعال بمثابة الإفراط في الغريزة. يستند الانفعال بحسب نشأته إلى تصور يترافق مع شعور بقيمة باطلة. وبحسب تأثيره يتحول الانفعال إلى هوى. وبما أنه لا يمكن تحقيق موضوعه بشكل كامل يظل الإنسان في حالة من عدم الاكتفاء.

إن المثال الرواقي يكمن في التحرر من مثل هذه الانفعالات. وقد ميَّز الرواقيون بين أنواع أربعة من الانفعالات:

اللذة، الامتناع، الشهوة والخوف.

وبالاستخدام الصحيح للعقل يمكن للإنسان أن يتحاشاها:

فالغريزة لاتتحول إلى انفعال إلاّ حين يتمكن العقل من أن يوافق على الغرض منها.

إن فهم القيمة الحقيقية للأشياء تحد من الاندفاع لتحصيل خيرات باطلة كما يجنبنا الخوف من مساوئ وهمية. وإلى ذلك تنتمي المعرفة التي لا ترى في الخيرات الخارجية أية قيمة بالنسبة إلى السعادة.

«ينشأ الانفعال حين يستطيع الفعل أن يُبطِل غريزة... وأن يضع هدفًا ويعلن إقصاء...» (M. Hossenfelder).

يقسم الرواقيون الأشياء إلى جيدة وسيئة وحيادية (adiáphora). تعتبر الفضائل جيدة. أما أضدادها فسيئة. أما المحايدة فهي كل الأمور الأخرى التي لا توصل إلى السعادة. وقد تكون الأشياء محايدة بشكل كلي. عدد شعر الرأس على سبيل المثال. أو قد تكون مما يمكن تفضيله، أو تكون ظالمة. ما يجب تقديمه هي الأشياء التي تتفق والمسار الطبيعي.

وبما أنه يتوجب علينا أن نختار بين الأشياء المحايدة، فعلينا أيضًا أن نختار ما هو طبيعي. كأن نقدم الصحة على المرض على سبيل المثال.

وهكذا ميَّز الرواقيون أيضًا بين أنماط السلوك.

فثمة سلوك جيد (ما ينبع من فهم صحيح) وثمة سلوك سيء (ما ينبع من فهم خاطئ).

أما ما يقع وسطًا بين هذين النمطين فهو ما يسمونه بالسلوك المكتسب. خاصة حين يحقق هذا السلوك استعدادًا طبيعيًا.

لا يتوافق هذا النمط مع أيّ تفهم بل يحقق خيرًا طبيعيًا.

إن الفضيلة هي الأمر الحاسم في تحقيق السعادة. وهي تقوم على الفهم الخلقي لطبيعة الأشياء. ومنها تنشأ الفضائل الأخرى (العدالة – الشجاعة الخ).

والفضيلة كمعرفة يمكن تعلمها ولا يمكن أن تُنسى.

لا حدّ وسطًا بين الفضيلة ونقيضها. فالسلوك إما يكون تابعًا للفهم أو لا يكون.

وعلى العقل السليم يقوم السلوك القويم إنْ في الأشياء أو في الغرائز. والتناغم الذي يتم التوصل إليه هو السعادة.

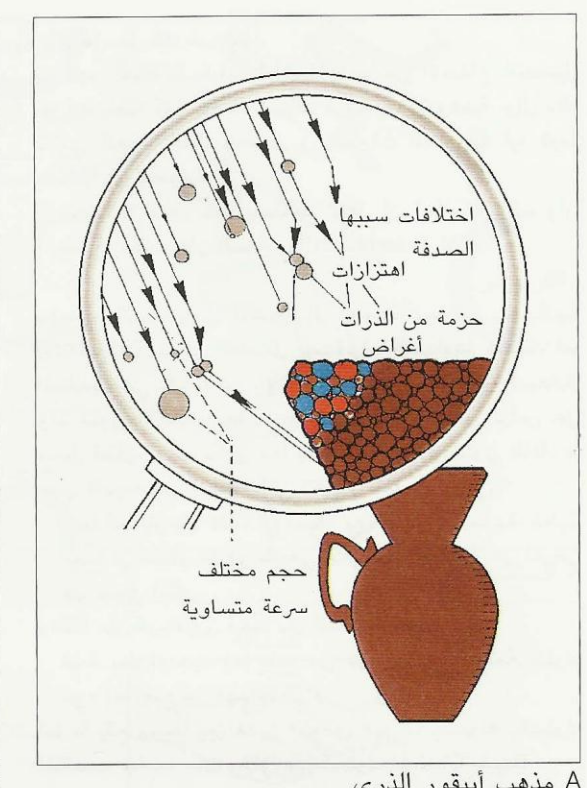
من الأفكار – الأساسية عند الرواقيين نجد نظرية الحَمْل (oikeíosis).

وفحواها أن الجهد الخلقي الذي يبذله المرء إنما يكون بالأساس جزءًا من استعداده الطبيعي ويقوم على التوجه إلى معرفة ما في الإدراك الذاتي من أمور ذاتية. فالمرء يحصل على الأمور التي تتوافق وطبيعته ويميز بين الأمور التي يمكن تحملها والأخرى الضارة. من هنا يسعى كل كائن حي إلى صَوْن نفسه.

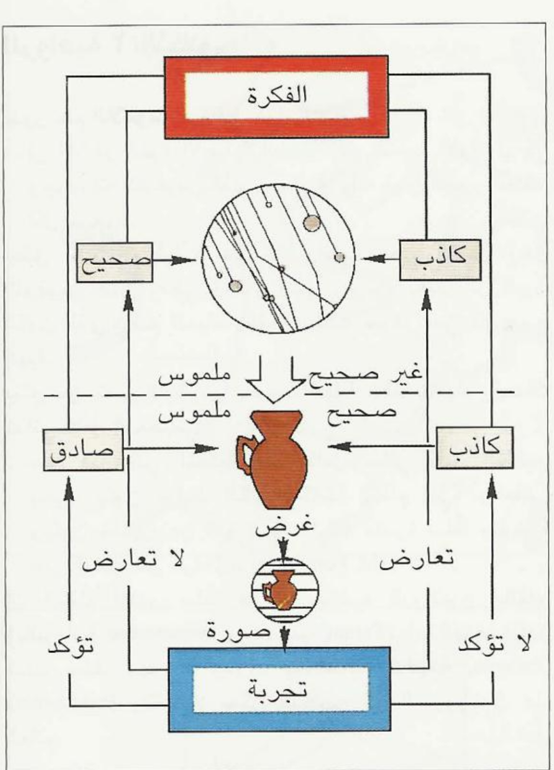
مع التقدم بالعمر يزداد الإنسان معرفة بإن العقل هو الماهية الطبيعية الحق التي يتميز بها.

ثم إن التخصيص يوسع مجال النشاط الخلقي ليبلغ الجماعة:

فالفرد لا ينتمي إلى نفسه فقط، بل إلى الأهل والأصدقاء الخ... وأخيرًا إلى الإنسانية بأسرها.



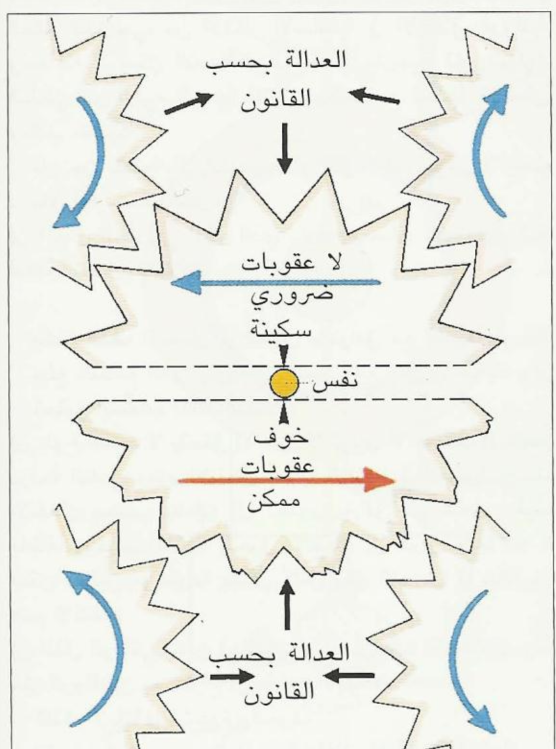
A مذهب أبيقور الذري



B الطريقة القانونية



C يختار العاقل الخيار الذي يؤمن لذة أكبر



D نظرية أبيقور في العدالة

إبيقور.

وضع **إبيقور** (٣٤٢-٢٧١ق.م.) نظرية تعتمد بشكل أساسي على الممارسة. وكان لمدرسته لاحقًا تأثيرها على هوراس ولوكريتيوس الذي يعتبر كتابه «طبيعة الأشياء» (حوالى ٥٠ق.م)، إلى جانب بعض حكم ورسائل إبيقور، من مصادرنا الأساسية.

تستند الفلسفة **الطبيعية** عند إبيقور إلى مبادئ ثلاثة.
– لا شيء يتكوّن من عدم.
– لا شيء يؤول إلى العدم.
– لقد كان العالم كما هو الآن وسيبقى على حاله هذه أبدًا.
يتكون العالم من أجسام ومن خلاء. نتعرف إلى الأولى بالإحساس أما الخلاء فهو فرضية لا بد منها لمكان تواجد الأجسام وتحركها.
استند إبيقور في قوله بالذرات إلى ديموقريطس (راجع ص ٣٣). فالأجسام برأيه مركبة من ذرات. وباستثناء الشكل والثقل والحجم لا تملك الذرات صفات أخرى. رياضيًا تقبل الذرات القسمة. أما فيزيائيًا فلا. هكذا يمكن تفسير عدم انحلالها في العدم. كما يظهر ذلك وجود أشكال متعددة لها. ومن اختلاف أشكال الذرات تتحصل صور الأجسام.
تتساقط الذرات بفعل ثقلها دون تكسر وبشكل متواز عبر الفضاء. وبفعل الصدفة يغير بعضها من مجراه فتصطدم مع أخرى وتتشابك وتولد الأجسام.
لا حدود لكمية الذرات ولا للخلاء. ولذلك يفترض إبيقور وجود عوالم متعددة في الكون.

يطلق إبيقور على نظرية المعرفة اسم العلم القانوني. والأساس الطبيعي لذلك هو الصور. تنشأ الصور من خلال انسياب الذرات عبر مساحة الجسم فتحدث في المراقب انطباعًا يبلغ أجزاء النفس ما يولّد الإدراك. والإحساسات هي حجر الأساس في المعرفة.
«يعتبر حقًا ما يمكن مراقبته حقًا، وما يمكن فهمه بالتفكر انطلاقًا من المراقبة».
بفعل تكرار الصور أو الانطباعات نصل إلى التصورات الأولية التي تشكل أساس المعقولات. وإذا ما ربطنا التصورات التي يكونها العقل انطلاقًا من الإدراكات الحسية فإن هذه التصورات يمكن أن تكون
– مؤكدة عبر الإدراكات الحسية وتعتبر تاليًا صحيحة.
– بعض التجارب الحسية تتناقض أو لا تتأكد وبالتالي فهي تعتبر رأيًا فارغًا ويمكن التخلي عنها.
وبارتباطها بما لا يمكن تحسسه فهي
– باطلة إذا تناقضت مع ما هو محسوس.
– صحيحة إذا لم يناقضها أي شيء في التجربة الحسية.
فالخلاء على سبيل المثال لا بد من فرضه موجودًا من الناحية المنطقية، كما أنه لا يمكن رفضه عبر الإدراك الحسي.
«إن الخديعة والخطأ إنما يقعان في إطار ما يفكر به إنْ في إطار العلاقة مع ما يستوجب تأكيدًا أو عدم رفض، ومن ثم فلا يؤكد أو يرفض».

تعتبر **الأخلاق** الجزء المحوري في نظرية إبيقور. تقوم الأخلاق على مبدأ **اللذة**. كل كائن حي يسعى للذة ويتحاشى الألم. فهدف الحياة تاليًا هو اللذة التي يحدّدها إبيقور على أنها غياب الألم والاضطراب. وهكذا لا مجال لحدّ وسط بين اللذة والألم. وحين يتم تجنب الألم الجسدي (لنقص ما) أو الفكري (القلق)، يتم بلوغ اللذة. وقد فصل إبيقور طريقة بلوغ اللذة. إن تأمين الحاجات الأولية من خلال تجاوز الجوع والعطش إلخ لا يؤدي إلى ازدياد اللذة، بل إلى تنوعها.
ولذلك يقسم إبيقور الحاجات إلى ثلاث مجموعات:
– طبيعية وضرورية،
– طبيعية وغير ضرورية،
– غير طبيعية وغير ضرورية وهي تتحصل بفعل ظنٍ باطل.
لا يتطلب تأمين حاجات النوع الأول بذل أي عناء. لذلك يعتبر إبيقور القناعة فضيلة هامة. والتفكر يوازن من خلال حساب اللذة زيادة أو نقصانًا، ويتحاشى اللذة التي قد تؤدي إما عبر ألم جسدي أو عبر اضطراب نفسي إلى التسبب بألم أكبر.
فالنشاط السياسي على سبيل المثال يحمل بنظر إبيقور الكثير من عدم الأمان في مجرى الحياة. لذا فهو ينصح بحياة التستر.

من أجل الطمأنينة (ataraxie) ولحياة صحيحة دون اضطراب لا بد، إلى جانب تجنب الألم الجسدي، من تحرير النفس من الاضطراب والارتباك. تساعدنا الفضائل على ذلك.
فالحكيم على سبيل المثال يتوجه نحو العدالة. ذلك أنه لن يكون أكيدًا على الإطلاق من عقاب المجتمع.
أما السلوك العادل فيتميز في ما اصطلح الناس عليه من أجل تأمين ما هو في وسعهم. لذلك لا بد من
«استخدام الحكمة... التي تعتبر بالنسبة إلينا أفضل قائد نحو اللذة». (شيشرون).
إن التخلّي عن الآراء الخاطئة يصبّ في خانة تحاشي القلق الذي يهدد الطمأنينة.
يرى إبيقور أن لا تدخل **للآلهة** في سير العالم، إن لهم وجودًا سعيدًا لا يعكّرُ هدوؤه «بواجبات» متعبة.
كذلك لا يخطر ببال إبيقور أن يكون سير العالم مرهونًا للضرورة أو للقدر.

الحجج العشر
البشر
النسبية
كمية
الحجج الخمس
النسبية
الحجتان الاثنتان
التراداد
كائنات حية
تفسير
حلقة مفرغة $a \to b \to c \to a$
العارف
تقابل $a=b; a \neq b$
من الذات
من الغير
موضوع
انكفاء $a_1 \to a_2 \to a_3 \to a_n$
الوضع
أعضاء الحس
فرضية دوغمائية
المناسبات
امتزاج
اختلافات أخلاقية

A الحجج بحسب ساكتوس امبريكوس

قَلِق
يحكم
بتسرع
الانسان
راحة النفس
متبوعة من
تحفظ
متساو
تعارض
الخير/الشر
تؤسس
حجج

B التصور الشكي بحسب پيرون

الشكِّية/الانتقاء (الفلسفة الانتقائية).

ترقى الشكية إلى پيرون من مدينة إيليس (٣٦٥-٢٧٥ق.م) إلا أن أفكار هذه المدرسة لم تعرض بشكل منهجي إلا من قِبَل ساكتوس أمبريكوس (٢٠٠-٢٥٠ بعد الميلاد).

«والشكية هي فن التصدي، بكل الطرق الممكنة، للظواهر والمفاهيم، وانطلاقًا من ذلك ومن احتمال الوصول بشأنها إلى أقوال متعادلة، وجوب **تعليق الحكم** وتاليًا تحقيق **الطمأنينة**».

إن نقطة انطلاق پيرون في فلسفته الشكية هي الربط بين تعليق الحكم (epoché باليونانية) والطمأنينة (ataraxie).

إن سبب الاضطراب والقلق هو الإلحاح في معرفة الأشياء وتقييمها.

إن الاعتقاد الدوغمائي بخيرات طبيعية أو بمساوئ طبيعية يجعل الإنسان مضطربًا وقلِقًا. وحين يقوم الشكّي

بتعليق الحكم والوصول إلى نوع من اللامبالاة فإن ذلك سيكون متبوعًا بالطمأنينة، تمامًا كما يتبع الظل الجسم.

يرد بيرون، وتاليًا مدرسته، السبب في تعليق الحكم حول طبيعة الأشياء، إلى «تضارب الآراء حولها بشكل تتساوى فيه الأقوال سلبًا وإيجابًا».

يبحث الشكّيون في إمكانيات التعارض توصلًا إلى التسبب بتعليق الحكم. من هنا يصار إلى مقارنة الظاهرة أو الفكرة بظاهرة بديلة أو بفكرة أخرى.

من أجل ذلك قدم ساكتوس ثلاث لوائح من الحجج (Tropen).

١- تستند الحجج العشر إلى مبدأ النسبية. فيعتبر نسبيًا

- الذي يتعين عليه الحكم، لاختلاف الكائنات الحية، البشر والحواس والمواقف، وهي التي تلعب دورها في عملية الإدراك.
- ما يقع عليه الحكم: تختلف الأشياء بحسب الحكم. فحبة الرمل تبدو قاسية، أما كثبان الرمل فَطَرِيّة. كذلك تختلف العادات وأشكال الحياة بين شعب وآخر.
- من يتعين عليه الحكم ومن يقع عليه الحكم: فبحسب موقع التأمل تبدو الأمور مختلفة. أو قد يكون الواحد مختلطًا بالآخر. ثم إن تكرار الظاهرة يلعب دورًا في تقييمها.

٢- تقوم الحجج الخمس على التناقض ومبدأ الدور اللامتناهي الذي تقع فيه كل محادثة. كما تقوم تاليًا على النسبية وعلى المصادرات العَقَدية وحجة الدائرة المثقلة في عملية البرهنة.

٣- الحجتان الاثنتان: مبدئيًا إمّا أن يُعرَف الشيء من ذاته أو من شيء آخر. والإمكانية الأولى تبدو مستبعدة عبر التناقض الفعلي بين الأشياء، أما الثانية فتعود أيضًا إلى الدور اللانهائي أو إلى الدائرة المقفلة.

تستخدم المدرسة الشكية هذا الشكل المنهجي عبر شعارات مثل، «لا شيء قبل» (هذا الزعم قبل الزعم الآخر) أو «ربما» كل شيء غير محدد» الخ...

بذلك تكون صلاحية مثل هذه الشعارات غير دوغمائية، بمعنى أنها تكون بدورها خاضعة للشك وقد تعلقت المدرسة الشكّية الپيرونية بظاهرة عدم وجوب خضوع الشكي للتناقض ما لم يعطِ حكمًا.

فبحسب سكستوس على سبيل المثال، لا مجال للتجادل فيما إذا كان طعم العسل حلوًا بمذاقنا له، بل فيما إذا كان حلوًا (بالأساس).

انطلاقًا من مسلمات الشكي، لا بد من التوقف أيضًا عن **السلوك**. وإذا استحال ذلك كليًا، انتقل الشكي إلى التجربة المعيشية اليومية. يستوي في ذلك ما تقتضيه الطبيعة وإلزامات الحياة وأخلاق المحيط وتقنياته.

بقدر ما ينحني (بشكل دوغمائي) لهذه الميزات، يستطيع أن يعلق الحكم في السلوك.

مع أركاسيلاوس (٣١٥-٢٤٠) وكارنيادس (٢١٣-١٢٨) عرفت الأكاديمية الجديدة تحولًا شَكِّيًا. إن الهدف الأساسي من تعليق الحكم هو الوصول إلى معرفة أكيدة. خلافًا للرواقية (ص ٥٥) جادلت الأكاديمية الشكية وجود تصورات «تشنجية» تجبر المرء على القبول بها.

لا وجود لمعيار في المعرفة، بل للاحتمالات فقط. والتصورات يمكن أن تكون مقبولة فقط أو «ليس لها ما يمنعها». أي أن لا تقع بتناقض مع أخرى. أعلى درجات اليقين غير ممكنة إلا إذا كان التصور قابلًا للاختبار:

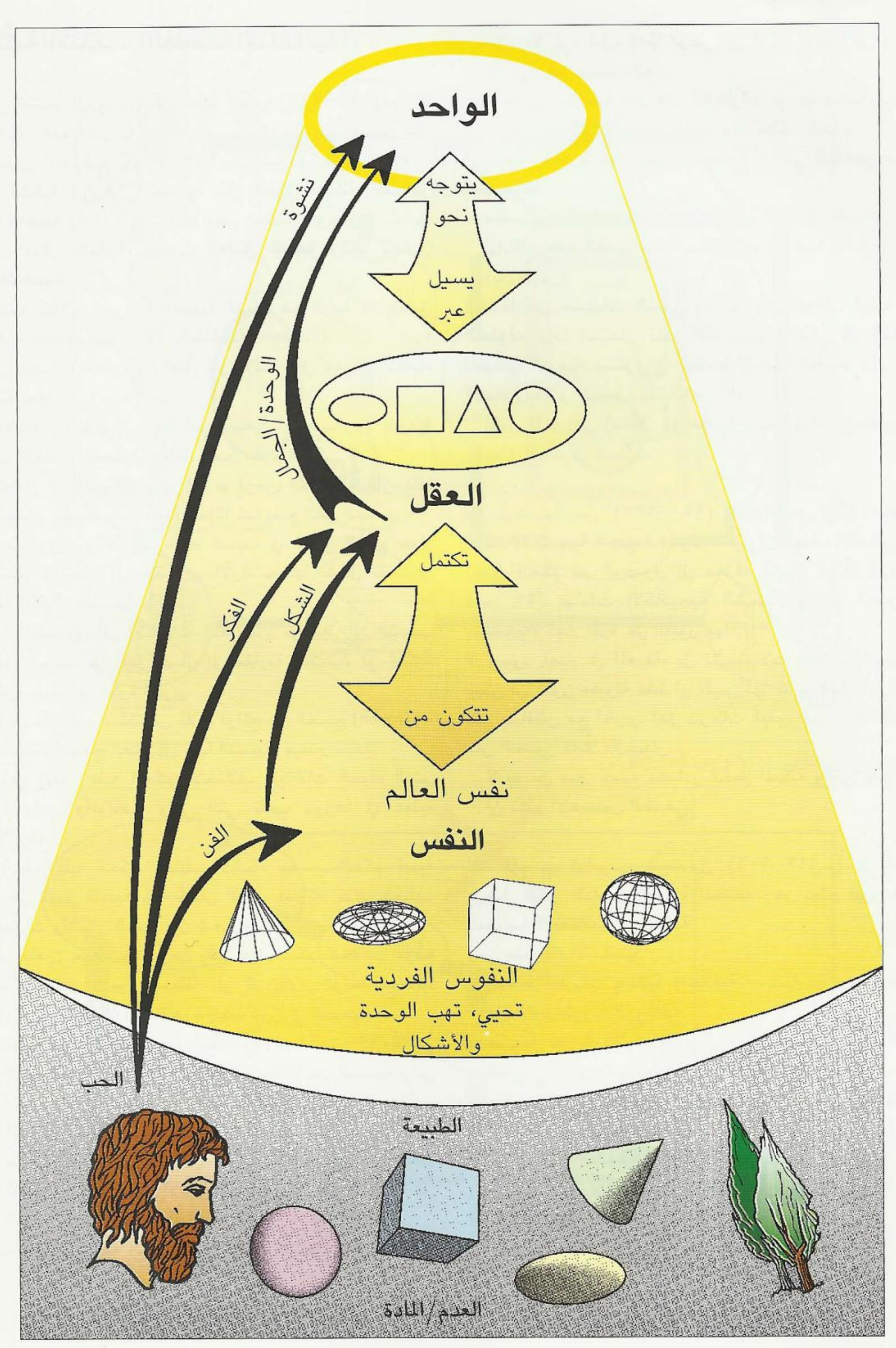
لا بد من سبر جميع مصادر الخطإ الممكنة والتي يمكن لها أن تكدِّر الإحساس الطبيعي.

لقد قام م. توليوس شيشرون (١٠٦-٤٣ق.م) في أعماله بوصل أفكار المدارس القديمة المختلفة وهو يعتبر أبرز ممثل للمدرسة **الانتقائية الرومانية**.

ومن منجزاته الأساسية

- إسقاط نظريات يونانية (أخلاقية - سياسية) على الموقف من الامبراطورية الرومانية.
- صياغة نظرية كلاسيكية حول الحق الطبيعي. يعود الحق الطبيعي بنظر شيشرون إلى الإنسان وإلى العقل الإنساني. مقابل القوانين التاريخية والمتغيِّرة، يطلق شيشرون القانون الطبيعي غير الخاضع للتغير.
- نقل الأنظمة الفلسفية المتصارعة منذ الفلسفة الإغريقية.

يعتبر نقل شيشرون للتصورات الفلسفية اليونانية إلى اللاتينية من أهم الإسهامات في التراث الفلسفي الغربي.



مراحل الفيض عند أفلوطين

الأفلاطونية المُحْدَثَة.

تعتبر **الأفلاطونية المحدثة** آخر النظم الفلسفية الكبرى التي تميزت بها العصور القديمة. ففيها يعود الفلاسفة، لا سيما في رؤيتهم الكوسمولوجية، إلى أفلاطون (ص ٢٩-٤٣) مازجين طروحاته بطروحات أرسطو وطروحات المدرسة الرواقية.
أبرز شخصيات هذه الفلسفة.

- أمونيوس ساكاس (١٧٥-٢٤٢) أستاذ أفلوطين ومؤسس مدرسة في الاسكندرية.
- أفلوطين (٢٠٤-٢٧٠) الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للأفلاطونية المحدثة.
- بروكليس (٤١٠-٤٨٥) الذي يعتبر مدرسيًا، أعطى الأفلاطونية المحدثة وحدتها المنهجية الصارمة.

يمكننا استقاء فلسفة أفلوطين من التساعيات التي قام تلميذه فورفوريوس بنشرها. وهي تصف كيفية الهبوط من **الواحد** (hen باليونانية) وكيفية الصعود مجددًا إليه. والواحد هذا هو ما يسميه أفلوطين أيضًا بالخير، وهو وحدة مطلقة وكمال مطلق. ومنه تنبثق كل الموجودات، وأيضًا كل كمال. ولا وجود لموجود ما لم يكن له ارتباط بالواحد. للتعبير عن ذلك اختار أفلوطين، بين خيارات أخرى، مثل الشمس:

إن الضوء يرتبط بالشمس دونما انفصال. فلا يمكن فصله عنها. إن الضوء يظل باستمرار لجهة الشمس. وبشكل مشابه لا يمكننا فصل الوجود عن نبعه، عن الواحد.

وبما أن الواحد هو وحدة مطلقة، فإن الطريق المباشر أو المفهومي إليه، غير ممكن.

«إنه ليس من الموجودات، وإلا كان الواحد هنا مدينًا في وجوده لغيره... ولا إسم له [يصار] إلى تسميته بالواحد. لا بمعنى أنه شيء ما، ومن ثم واحد. وهو يعرف بما يصدر عنه، بالوجود».

يفيض الواحد بسبب كماله، وهذا ما يطلق عليه أفلوطين اسم «الإشعاع» أو **الفيض**. ثم إن كل مرتبة وجودية تنحل في التي تليها. وبذلك تخسر الوحدة باستمرار وكذلك الكمال، إلى أن يشكل الوجود مع المادة عالم الأجسام.
إن العقل (Nous) هو أول ما ينشأ عن الفيض مشكلًا دائرة الأفكار، أي النسخ الأصلية الأزلية لكل الأشياء. ولذلك فهو أعلى الموجودات. والعالم العقلي هذا يتوجه نحو الواحد، لكنه متميز بذاته.

والعقل حين يفكر يفرض الفصل بين العاقل والمعقولات واختلاف الموضوعات فيما بينها، ولذلك يضاف إليه، إلى جانب مبادئ الوجود القائمة على الثبات والماهية (بسبب أزليته) ما يلزم من حركة ومن تمايز لازمين للقيام بالتفكر.
يحمل نضوج العقل في طياته ثمرة **النفس**. وكما أن الكلمة المنطوقة نسخة عن الفكرة، كذلك تعتبر النفس نسخة عن العقل. يعتبر تأمل العقل لذاته أول انفتاح له باتجاه الخارج.

وتقوم النفس بصلة الوصل بين العقلي والمادي.

وباعتبار النفس نفسًا كلية، فإنها تتخلّل الكونَ، تشكله وتعطيه النفوس، وتمنح العالم انسجامه.
وتحمل النفس في ذاتها النفوس الجزئية التي تتحد بالمادة خالقة بذلك الأجزاء المفردة في عالم الأجسام. أما **المادة** فهي برأي أفلوطين بمثابة اللاوجود. فلا شكل لها بذاتها. وهي غير منتظمة وممجوجة. إنها أبعد ما تكون عن ضوء الواحد، إلى الحد الذي حدا أفلوطين على التحدث عن «عتمة المادة».

إن اتحاد المادة بالنفس يجعلها تتطلع إلى العقل ومنه إلى الواحد الذي انبثقت منه.

يعتبر أفلوطين **الصعود** إلى الواحد بمثابة سيرورة تَطَهُّر. والدافع إليها هو الحب للأول الواحد وللأول الأكمل. والتأمل طريق الصعود.

يقودنا الفن على سبيل المثال، عبر الإدراك الحسي للجمال، إلى الإحاطة بالجمال المحض الموجود بشكل خفي.

وبالفلسفة أيضًا تعبر النفس عالم الظلال المتمثل في الأجسام لتعود إلى العقل.
يكمن التحرر الأعلى بالنشوة الماثلة بالاستغراق بتأمل الواحد.

يمكننا متابعة تأثير أفلوطين في فلسفة بوسيوس (٤٨٠-٥٢٤) والذي يعرف بأنه آخر روماني وأول السكولائيين. لقد ترجم وشرح وجمع مصادر الفلسفة الإغريقية (وأولهم أرسطو). لقد خلف للمدرسة السكولائية الفهم اللاتيني والاندفاع للتنسيق وأثناء اعتقاله غير المبرر وضع كتاب «عزاء الفلسفة» بشكل حوار إفتراضي مع الطبيبة الفلسفة. معتبرًا أساس العلاج كامنًا في الحوار حول مسألة **العناية** الإلهية:
إن الله هو خالق العالم ومدبره وهو الذي يمنحه وحدته. يضمن الله استمرارية العناية. خلافًا لذلك فإن القدر وما فيه من أثر للشر لا يكون ناتجًا إلا عن الابتعاد عن الحد الأوسط الإلهي.

«هكذا... فإن من يبتعد عن الروح الإلهي يكون قد ورط نفسه في تعقيدات القدر الكبرى... أما إذا التزم بثبات مع الروح الأعلى فإنه... يكون قد أعفى نفسه من معيقات القدر».

على المرء أن يعتبر عقله الأساس، وأن يواجه الأشياء الخارجية برباطة جأش. إذ إن القدر السيّء قد يكون امتحانًا يقود إلى الأحسن، وقد يكون عقابًا.

نيقولا دي غيز
وليم فون أوكهام
يوحنا دون سكوتس
المعلم ايكهارت
ريموند لول
توما الاكويني
بوناڤتورا
روجيه بيكون
البرتوس الكبير
ابن ميمون
ابن رشد
بطرس ابيلار
القديس انسلم
ابن سينا
يوحنا سكوت اريجونس
القديس اوغيسطينوس
اوريجين

مراحل التأسيس
حتى القرن الثاني عشر
في القرن الثالث عشر
في القرن الرابع عشر

الجامعات في القرون الوسطى

كامبريدج
اوكسفورد
كولن
ارفورت
براغ
كراكاو
باريس
هيدلبرغ
اونجير
اورليان
ڤيينا
اوفن
فارسلي
فيسنس
غرينوبل
ريجيو
ترفيس
فنفكرشين
كاهور
اورنج
بافيا
بادونا
مونبلييه
فيرارا
افينيون
بولونيا
تولوز
پالنسيا
بربينيون
بيزا
فلورنسا
فالادوليد
هيسكا
أريزو
سلمنكا
سيين
غوانبرا
باروز
لريدا
بياسنزا
لشبونة
روما
نابولي
ڤالنسيا
سالرمو
اشبيليا

آباء الكنيسة: الكتاب البيعيون
السكولائية المبكرة
السكولائية العليا
السكولائية المتأخرة

٢٠٠ ٣٠٠ ٤٠٠ ٨٠٠ ٩٠٠ ١٠٠٠ ١١٠٠ ١٢٠٠ ١٣٠٠ ١٤٠٠

نظرة عامة: الجامعات والفلاسفة في القرون الوسطى

نظرة عامة.

تتميز **الفلسفة الغربية في القرون الوسطى** بالربط بين **المسيحية** والفلسفة.

إن فلسفة القرون الوسطى هي فلسفة مسيحية بتوجُّهاتها وبممثِّليها الذين كانوا في معظمهم رجال دين.

من هنا فإن الأطروحة الأساسية فيها هي البحث في علاقة الإيمان بالمعرفة. لا يعني ذلك أن الفكر قد بدأ فيها بشكل دوغمائي موحد. إن الجدال فيما بين الاتجاهات الفلسفية والحكم على الأطروحات من قبل السلطات المسيحية يظهر أن الفكر قد تحرك عبر مسارات مستقلة ومختلفة.

تتزامن المرحلة الأولى زمنيًا مع العصور القديمة.

تتميز مرحلة آباء الكنيسة (**الكتاب البيعيين** – من القرن الثاني حتى القرن السابع) بالجهود التي بذلها آباء الكنيسة استنادًا إلى الفلسفة القديمة من أجل بناء العقيدة المسيحية وتثبيتها والدفاع عنها ضد الوثنية وضد الفلسفة الغنوصية. ومن أشهر ممثلي الفلسفة المسيحية وأكثرهم تأثيرًا في العصور القديمة نشير إلى

أورليوس أوغسطينوس الذي تأثر في أعماله بالأفلاطونية المحدثة، التي تعتبر المصدر الأساسي لفكر العصور الوسطى.

ففي الوقت الذي انتهت فيه العصور القديمة (يشار إلى ذلك رمزيًا بالتاريخ الذي أقفلت فيه الأكاديمية الأفلاطونية من قبل القيصر يوستينيانوس في العام ٥٢٩) استمر الحفاظ على الأعمال المتوارثة والدفاع عنها في الأديرة. إلا أن الفكر الفلسفي قد فقد مع ذلك جزءًا من قوته.

إن المرحلة التي بدأت بعد القرن التاسع هي المرحلة التي تسمى عادة بالسكولائية.

يشير مفهوم **السكولائية** [المدرسية] (من Schola = مدرسة) إلى تلك الفئة التي تعاملت مع العلوم، وبخاصة إلى الأساتذة الذين كان لهم أثرهم في المدارس التي أسسها شارل الكبير في الكنائس وفي البلاط وتاليًا في الجامعات.

إلا أن صفة السكولائية تشير غالبًا الى المنهج المتبع:

فالمسائل تطرح بشكل عقلاني، بما لها وبما عليها فتخضع للفحص ويصار إلى وضع حلول لها.

إن العودة إلى العلوم المتوارثة والدخول في نقاش نقدي حولها، ونقلها للآخر بشكل تعليمي هي من أهم معالم الفلسفة السكولائية.

أصبحت الجامعات التي تأسست بعد القرن الثاني عشر مراكز الحياة العقلية حيث توزع الجانب التعليمي على كليات أربعٍ أساسية.

الفلسفة – اللاهوت – الحقوق – والطب.

لقد تابعت المجادلات العلمية التي دارت في الجامعات نمط النقاش الصارم (المساجلات)، المعروف في منهج المدرسة السكولائية. من هنا كان ما تميزت به من جمود شكلي قاسٍ سببًا في النقد الذي وجهته النهضة إلى هذا الشكل من الفلسفة.

إن المصادر التي غذّت الفلسفة السكولائية هي أوغسطينوس، التقليد الأفلاطوني المحدث (ومنها الكتابات المتوارثة التي تنسب إلى مؤلف مجهول يدعى ديونيسيوس أريوباجينا)، بوسيوس الذي نقل المنطق الأرسطي ثم وفي وقت متأخر المؤلفات الكاملة لأرسطو.

يمكننا أيضًا تمييز المراحل التالية:

مع السكولائية المبكرة (القرن الحادي عشر – القرن الثاني عشر) بدأ بناء الطريقة، أو المنهج السكولائي. مع هذه المرحلة استعر النقاش حول الكليات، وأصبح موضوعة القرون اللاحقة، مرتكزًا على مسألة ما إذا كانت التحديدات العامة (الأنواع والأجناس، الإنسان على سبيل المثال) مسألة قائمة بذاتها مستقلة في الواقع ولا علاقة لها بالفكر، أو أنه لا وجود لها إلا في الفكر.

بالنسبة إلى التطور الذي لحق الفلسفة فيما بعد لا بد من التنويه بما للعالم العربي من أثر بالغ.

فما بين العام ٨٠٠ و١٢٠٠ أمنت الثقافة الإسلامية نقل الفلسفة والعلوم اليونانية. وهكذا انتقلت الأعمال اليونانية بترجمة عدد كبير جدًا من المخطوطات التي وضعت بتصرف القرون ألوسطى وما زالت إلى الآن. ومنها أيضًا مؤلفات أرسطو الكاملة.

هذا الاستقبال الجديد لأرسطو هو ما ميَّز صورة النهضة السكولائية (القرنان ١٢-١٣). لا أحد يتجاوز معرفة أرسطو. نشير هنا إلى الخصومة التي نشأت أيضًا بين أنصار أوغسطينوس من الآباء الفرنسيسكان والذين ناصروا الاتجاه الأرسطي من الآباء الدومينكان..

لقد تصدى توما الأكويني لهذا النزاع محاولًا التوفيق بشكل منهجي بين الأرسطوية والفلسفة المسيحية.

إن عدم توافق بعض التعاليم الأرسطوية مع العقيدة المسيحية قد أدى بالجانب المسيحي، وعلى مدى طويل، إلى منع بعض كتابات أرسطو وإلى محاكمة سلسلة من الطروحات الفلسفية.

بلغ التقليد الصوفي مع المعلم إيكهارت في القرون الوسطى قمته: يتعلق الأمر هنا بالطريق العقلي في الكشف الداخلي وفي التوحد مع الإلهي.

من الممثلين الآخرين لهذه الحقبة نذكر هَيْزيش سويس، يوهانس تولر ويوهانس غيرسون.

مع السكولائية المتأخرة (القرن الرابع عشر) بدأ النقد للنُّظُم الميتافيزيقية في المدارس القديمة (الطريق القديم). تمثل ذلك مع غيوم دوكام (الأوكامي). ترافقت الطريق الجديدة والتي تعرف أيضًا بالإسمية مع ازدهار العلوم الطبيعية (نيقولا الأورسمي ويوحنا بوريدان).

الكتابات التوراتية

فيلون الاسكندري

الأفلاطونية المحدثة

تأثيرات فلسفية

الأفلاطونية

الرواقية

التبريريون:	مدرسة الاسكندرية	كابودوكيون	ديونيسيوس
جوستينيان (حوالي ١٠٠–١٦٥)	كلايمنس الاسكندري (حوالي ١٤٥–٢١٥)	غريغوار فون نازينس (٣٢٩–٣٩٠)	الاريوباجي (حوالي ٥٠٠)
ترتليان (حوالي ١٦٠–٢٢٠)	أوريجين (١٨٥–٢٥٣)	باسيليوس (٣٣٠–٣٧٩)	يوحنا الدمشقي (حوالي ٦٨٠–٧٥٠)
		غريغوار النيصيّ (٣٣٥–٣٩٤)	

هجمات غير مسيحية

الصراع ضد الفرق والنحل داخل الكنيسة

الفرق المتنازعة:
المرقيون
الأريونيون
الدوناتيون
النسطوريون
(أصحاب المشيئة الواحدة)
البيلاجيون

مواضيع الخلاف:
الفنوصية: الكتابات
مساواة الابن لله
نظرية الأسرار
طبيعة واحدة أو طبيعتان في المسيح
نظرية النعمة

A نظرة عامة

الله الآب

تعالي

الكلمة

الخلق

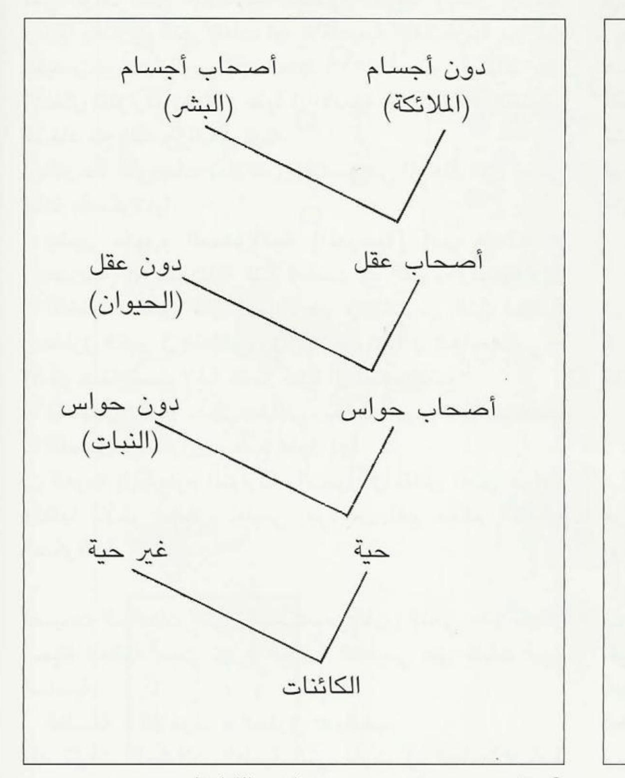
الحكماء قبل المسيح: مشاركة بالكلمة

التجسد

الابن

كل الكلمة الإلهية

B جوستنيان: نظرية الكلمة



C تقسيم ديونيسيوس: تراتب الكائنات

آباء الكنيسة (البيعيون).

يطلق اسم عصر آباء الكنيسة على الفترة التي تلت عصر الرسل. غالبًا ما اعتبرت كتابات «الآباء» بمثابة مرجعية تضاف إلى الكتب المقدسة كالتوراة. إلا أن أفكارهم لم تشكل وحدة منهجية أو تاريخية، بل كانت أقربَ إلى مرحلة انتقالية من تبرير الحياة المسيحية منها إلى اللاهوت المنتظم.

أما أعمال أوغسطينوس فتشكل، بما لها من تأثير، استثناءً مما أسلفنا.

تأثرت فلسفة آباء الكنيسة بالفلسفة الأفلاطونية وبفلسفة فيلون الإسكندري الدينية (٢٥ق.م ٤٠ب.م) وبالأفلاطونية المحدثة وبالرواقية.

لقد دافع آباء الكنيسة في القرن الثاني عن المسيحية الشابة ضد هجمات الوثنيين وأحكامهم المسبقة. وكان يوستينوس يرى

أن الناس الحكماء حتى قبل مجيء المسيح كانوا يشاركون وإن جزئيًا بكلمة الله، التي بها كان الخلق الذي يتجسّد ككل في المسيح (الذي صار جسدًا).

مقابل التيار الغنوصي الذي جهد لتجاوز الإيمان البسيط عبر افتراض معرفة عليا، نجد محاولة كليمانس الإسكندري (نحو ١٤٥ و٢١٥ كحد أقصى) لإرساء غنوصية حقة باعتمادها الربط بين الفلسفة القديمة باعتبارها شكلًا من مضمون الإيمان المسيحي الجديد. لقد أدخل بذلك موقفًا من المسائل المتنازع فيها.

هل تخدم الفلسفة الإيمان أم لا تفيده أم تضره؟

يعتبر كليمانس الفلسفة تابعة لإرادة الله وأن في استخدامها بشكل عقلي شفاء. ثم إن الفلاسفة اليونان وإن لم يصلهم الوحي، إنما كانوا يقعون تحت تأثير النور الإلهي، خاصة حين بحثوا، على سبيل المثال، عن سبب أول للعالم.

مقابل آراء كليمانس هذه نجد رفض ترتليان (في حدود ١٦٠ وبعد ٢٢٠) الحادّ للفلسفة. إذ قاوم تدخل الفلسفة في مجال الإيمان:

«ما شأن القدس مع أثينا؟».

ومع **أوريجين** (١٨٥-٢٥٣) تحوّلت الفلسفة إلى تفكير في مضمون الوحي.

الله ليس مادة وقد خلق العالم من عدم. إبنه كلمة (Logos) وهو يأخذ موقعًا وسطًا بين الآب والعالم. والأشياء في هذا العالم هي نسخة عن اللوغوس لا عن الآب ذاته.

في البدء خلق الله كل الماهيات الروحية كاملة وبشكل متساوٍ. أما الاختلاف فقد نبع من إرادتها الحرة إذ بها أمكن لها أن تختار الشر. إن الأرواح التي ظلت إلى جانب الله هي الملائكة. أما الذين سقطوا كليًا فهم الشياطين وبينهم يقف الإنسان. وكعقاب على الخطايا اتحدت النفوس بالأجساد وقد أُتيحت لها الآن الإمكانية كي تتطهر.

بعد الوجود الدنيوي ستتخلص الأرواح من الشر وستدخل الأمور مجددًا وحدتها مع الله.

اعتبر **غريغوار النيصي** (٣٣٥-٣٩٤) الإنسان وحدة عضوية بين عالمين، الحسي والروحي. والنفس هي

«جوهر مخلوق، حي عاقل وبدخولها الجسد العضوي القادر على الإحساس تمنحه الحياة والقدرة على الإدراك».

تشكل النفس مع الجسد وحدة. وهكذا تكون ملكات الإحساس والتعقل قادرة بالتراتب على إظهار نجاحها على أن تكون السيادة للعقل الذي يستخدم الحس أداة.

إن الإنسان هو صورة الله: وفي حين يعتبر الله موجودًا غير مخلوق، وبالتالي غير قابل للتحول، يعتبر الإنسان مخلوقًا وبالتالي قابلًا للتحول وهنا تكمن إمكانية،

أن يتحول الإنسان من الخير إلى الشر وذلك بفعل إرادته الحرة.

من الذين تركوا أثرًا بالغًا على الفلسفة واللاهوت والتصوف في القرون الوسطى نشير إلى **ديونيسيوس الأريوباجي** (نحو ٥٠٠) والذي جمع بين الأفلاطونية المحدثة والأفكار المسيحية والذي قدم للسكولائية عملًا بالغ الدقة.

قدم ديونيسيوس طرقًا ثلاثًا للاستدلال على معرفة الله:

الذي يقبل وجود الله يسمي الصفات الإلهية (التثليث على سبيل المثال).

أما الرافض (اللاهوت السلبي) فهو مع الموجودات المخلوقة وينفي عن الله كل ما له علاقة بالخلق (ليس لله جسم على سبيل المثال).

تفرض هذه الطريقة أن نكون واضحين فيما خص عدم وضوح خطابنا حول الله. فكل التصوّرات قد تكون رمزًا لوجود لا يمكن تسميته. ومن هنا أخيرًا

تكون الطريقة الصوفية في الصعود من كل معطى إلى ما لا يمكن تحديده.

ففي الله تكون كل الصور الأصلية لكل الموجودات باعتبارها أفكاره وتمظهرات إرادته. تنبثق موجودات العالم منه وتتكون ماهياتها عبر مشاركتها بالصور الأصلية. وبذلك تكون الأشياء مشاركة لله، أما هو فلا يكون مشاركًا لها. ذلك أن الله

هو فوق الوجود وفوق الماهيات (خلافًا لوحدة الوجود).

إن انبثاق الأشياء منه تعالى لا يتم إلا عبر درجات بحيث يتكوّن لدينا نظام وجودي تراتبي.

يشكل تراتب الوجود الرسيمة الأساسية للأنطولوجيا السكولائية (لوحة C).

يجهد العالم في العودة إلى الله باعتباره سبب الوجود ومنه ينبثق. إن حنين النفس البشرية إلى الله يجد تحقّقه في التوحّد الصوفي مع الواحد الإلهي.

المضاء ≙ يتيح المعرفة

النور ≙ الحقيقة

عين ≙ عقل

يرى ≙ يعرف

مقارنة

الله

الأفكار

الاشراق

معيار ضروري

لا يقدم أي

معيار

a > b

العقل

العلاقة

b

a

A نظرية الاشراق

الله

الأفكار

الخلق

الزمان

البذور الأولى

المادة

متغير

غير متغير

B الخلق

أوغسطينوس ١.

تعتبر أعمال **أورليوس أوغسطينوس** (٣٥٤–٤٣٠) من أكثر الأعمال تأثيرًا في تاريخ الفكر الغربي. لقد وضع أوغسطينوس مع نهاية العصور القديمة وعبر استناده إلى إرث الفلسفة القديمة،

الأسس الكافية لبناء فلسفة مسيحية ممهدًا بذلك الطريق للقرون الوسطى.

ومع ذلك فنحن نجد في فلسفته العديد من النقاط التي عولجت في العصرين الحديث والمعاصر. نشير إلى تحليل ديكارت وهوسيرل لا سيما لمسألة وعي الزمن الداخلي.

تعتبر اعترافات أوغسطينوس الوثيقة الأهم لفهم شخصيته.

ففي الفصول الأولى نجد وصفًا لحالة القلق ولحالة التمزق الداخلي التي عاناها في الفترة التي سبقت اعتناقه للمسيحية.

أما الفصول التي تلت فقد ضمنها تأملاته حول الخبرة والوعي والزمان. ومنها نجد نقاطًا تساعدنا في التوسع حول فلسفة الوعي.

يتميز الطريق الذي اقترحه أوغسطينوس من أجل معرفة الذات بإقراره وجوب التوجه إلى الله.

أنا أعرف نفسي فقط عبر نور الحقيقة الذي عُرفت به دائمًا، أي خُلقت به.

ففي الإيمان يستطيع المرء أن ينمي قدراته المعرفية. وهذا ما يثبته التفكر بالإيمان أيضًا:

«آمِنْ حتى تعرِف؛ أعرِف حتى تؤمن (Crede ut intelligas; intellige ut credas)».

لقد قاد البحثُ في شروط المعرفة أوغسطينوس إلى اكتشاف أساس المعرفة في **اليقين الداخلي** الذي يبلغه الوعي.

اصطدم أوغسطينوس في جهده لتجاوز الشكل بمسار فكري يشبه ما حاوله ديكارت لاحقًا. يمكنني أن أخدع في الأمور التي تقع خارجًا عني. ولكن في الوقت الذي أشك فيه بها، أكون واعيًا لنفسي كفاعل للشك. إن وجودي يظل في كل حكم وشك وخطإ وجودًا مؤكّدًا.

حين أخدع نفسي أكون (موجودًا) (si enim fallor, sum)».

هكذا تقودنا طريق البحث عن أسس اليقين نحو الداخل. وقد صاغ أوغسطينوس ذلك بقوله:

«لا تتوجّه نحو الخارج، إرجع إلى ذاتك، ففي داخل الإنسان تسكن الحقيقة (noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas)»

إن الإنسان الباحث عن الحقيقة يجد نفسه وسط حركة تقوده باستمرار نحو الداخل، كما أنها تقود العاشق إلى الصعود نحو الله، فمن العالم الحسي الخارجي (foris) إلى العالم الداخلي، عالم العقل الإنساني (intus) ومن هناك إلى داخل الداخل، إلى القلب (intinum cordis).

إلى الله بوصفه بذاته السبب الأول في الحقيقة.

ففي الداخل يجد المرء الحقائق الضرورية والأكيدة، الصالحة لكل وقت والتي لا علاقة لها بالأفراد (قواعد الرياضيات ومقولة التعارض على سبيل المثال).

لا تنبع هذه الحقائق من الإدراك الحسّي إذ يظهر تحليلها افتراضها مسبقًا لبعض الأفكار، بمعنى آخر لا تأكيد لهذه الحقائق دون أن يكون للذهن نصيب فيها.

وهكذا على سبيل المثال فإن أفكارًا كالوحدة والمساواة هي أفكار نحملها مسبقًا على الإدراك الحسي.

وبالقدر نفسه لا تستطيع الانطباعات الحسية العابرة أن تؤمن لنا مفاهيم عن الأشياء. ولكن حين نستعيد صور هذه الانطباعات في الذاكرة وحين نربطها ونقارنها بعضها ببعض، نستطيع أن نكتسب الوضوح بخصوص طبيعة الأشياء الحسية. أما هل نستطيع أن نتوصل إلى الأفكار بغض النظر عن التجربة الحسية، على ذلك يجيب أوغسطينوس مقدمًا نظريته في **الكشف**:

إن الحقائق الأزلية تعطى لنا مباشرة من الله وبطريق الإشعاع.

يمكن مقارنة ذلك بالتأثير الذي يحدثه ضوء الشمس. فالعين تتوافق مع قدرة الذهن والأشياء المضاءة مع موضوعات المعرفة والشمس مع قوة الحقيقة.

يستعين أوغسطينوس هنا بصورة استقاها من تراث الأفلاطونية المحدثة.

والأفكار هي الصور الأصيلة لكل الموجودات، والماثلة في ذهنه تعالى. أما العالم المخلوق فهو التحقق والنسخ عن هذه الصور الأصيلة.

لقد خلق الله العالم من العدم.

وهذا يعني أنه قبل الخلق لا وجود للمادة ولا للزمان. وإذا كان الزمان قد نشأ أول الأمر مع الخلق. فإن الله يكون خارج الزمان ومن ثم لا معنى للسؤال عن زمن خلق العالم.

إن العوامل المكونة للعالم هي المادة، الزمان والشكل (أفكار أزلية). ثم إن الله قد خلق جزءًا من الوجود في شكله النهائي (الملائكة، الروح، والأفلاك) أما الجزء الآخر من المخلوقات فقابل للتغير (مثل أجسام الكائنات الحية). ولمزيد من الإيضاح يغرف أوغسطينوس من نظرية (البذور الأولية).

لقد أودع الله هذه البذور في المادة، ومنها انبثقت الكائنات الحية.

بذلك يمكننا فهم مسيرة التطور دون وجوب العودة إلى أسباب أخرى غير فعل الخلق المطلق الخاص به تعالى.

امتداد الوعي

ارتقاب

تذكر

نسيان

استحضار

صور

صور

A الوعي الباطني للزمان

المملكة الأرضية

مملكة الله

نهاية الزمان

B لاهوت تاريخي

أوغسطينوس ٢.

حظي تحليل أوغسطينوس **للزمان** على قدر كبير من الشهرة. وقد عالج ذلك في الكتاب الحادي عشر من الاعترافات. ففيه لا يعاد اكتشاف إنجازات الوعي في إعادة بناء تجربة الزمان وحسب،

بل نجد فيه انعكاسًا لحالة كينونة الإنسان باعتباره ماهية زمانية بالمقابلة بحقيقة أزلية.

ما حققه أوغسطينوس هنا، تحويله لفهم الزمان المتوارث من الفلسفة القديمة وهو فهم يربط الزمان بالكون إلى بعد ذاتي يتعلق بالوعي الداخلي للزمان.

إذا اعتبرنا الزمان معطى موضوعيًا فإنه سيظهر كما لو كان مقسّمًا إلى نقاط زمنية متفرقة. وبذلك لا وجود للماضي ولا للمستقبل أيضًا. والحاضر يختصر بالنقطة الضئيلة التي تشكل العبور من الماضي إلى المستقبل.

ومع ذلك فإننا نملك وعيًا للديمومة وخبرة بالزمان، كما أننا نملك مقياسًا للزمان، ويكون هذا ممكنًا على ما يظهر حين يملك الوعي الإنساني القدرة على الاحتفاظ بالآثار التي تتركها الانطباعات الحسية العابرة باعتبارها (الآثار) صورًا في الذاكرة وبذلك تمنحها الديمومة. إن طريقة استعادة هذه الصور تصور الأبعاد الزمانية الثلاثة كما لو كانت

«حاضرًا من الماضي، وتحديدًا بالتذكر.

حاضرًا من الحاضر، وتحديدًا بالمعاينة.

حاضرًا من المستقبل، وذلك عبر التوقع».

من هنا لا يصح القول بوجود الماضي والمستقبل، بل الأكثر صحة هو معايشة الحاضر الذي يمتد إلى الماضي وإلى المستقبل من خلال الاستحضار (أو التخيل)، ففي النفس نقيس الزمان الذي يعطى لنا باعتباره امتدادًا للنفس (distentio animi). وعلى أطراف هذا الامتداد في الماضي والمستقبل تغيب الصور شيئًا بعد شيء في الظلام.

طالما أن الذهن هو الذي يستحضر أبعاد الزمان، فإن باطن الإنسان يكون منشطرًا على الدوام إلى حالات انتظار وتنفيذ وتذكر.

إن اختبار الزمنية الخاصة تحيل الإنسان إلى ما لا يزول. والعقل يخلد إلى السكينة حين يتوجه إلى الحقيقة الأزلية.

«... لا شيء يقسم في الكثرة، التي هناك تروح وتجيء، بل ينحل تبعًا لما هو موجود سلفًا».

في الوقت الذي يستجمع فيه الذهن على الله الأزلي، الذي منه تستقي كل الموجودات وجودها، يكون الإنسان قد أثبت لنفسه «مشاركته في الأزلية».

والإنسان بحسب أوغسطينوس جوهر يتقوم من جسد ونفس، وقد وهب عقلًا، علمًا أن النفس تأتي في المرتبة الأولى. ثم إن باطن الإنسان يبدو وحدة ذات أبعاد ثلاثة، الوعي (mæmoria) العقل (intelligentia) والإرادة (voluntas) وهو بذلك صورة عن التثليث الإلهي.

إن المفهوم الأساسي في **أخلاق** أوغسطينوس هو **الحب**، الحب الذي يترافق مع الإرادة.

إن السعادة هي غاية السعي الإنساني.

وهذه السعادة لا يحققها الإنسان عبر الشبع من طيبات دنيوية محددة، بل في الله باعتباره غير زائل، وحبًا له بمحض إرادته، لقد خلق الله الإنسان وفيه فقط يجد الإنسان كمال سعيه.

ففي الحب الحق، أي في الحب الذي يتوجه إلى الله يجد الإنسان قاعدة سلوكه. فإذا كان الحب حقيقيًا فلا حاجة بعد ذلك لأي قانون أخلاقي. هذا ما أتاح لأوغسطينوس أن يقول «أَحِبَّ، وافعلْ ما تشاء (dilige et quod vis fac)».

ومع ذلك فقد ظهر أن الناس غالبًا ما يسقطون في حب الذات وبذلك يختارون الخير الباطل. هنا يكمن التمييز بين الاستخدام (uti) والتذوق (frui).

علينا أن نستخدم الخيرات الخارجية فقط من أجل أهداف أعلى، السعادة بالله، التي بإمكاننا أن نستمتع بها لذاتها لا لشيء آخر.

أما إذا ما استمتعنا بالخيرات الخارجية أو بأنفسنا فإننا سنحيد عن الغاية الحقيقية من الحب.

يربط أوغسطينوس بين نزعة الإنسان للشر وبين الخطيئة الأصلية التي ورثها الإنسان منذ بدء الخليقة، وهذه لا خلاص له منها بقواه الذاتية. وللتحرر منها عليه أن يعتمد على **النعمة** الإلٰهية.

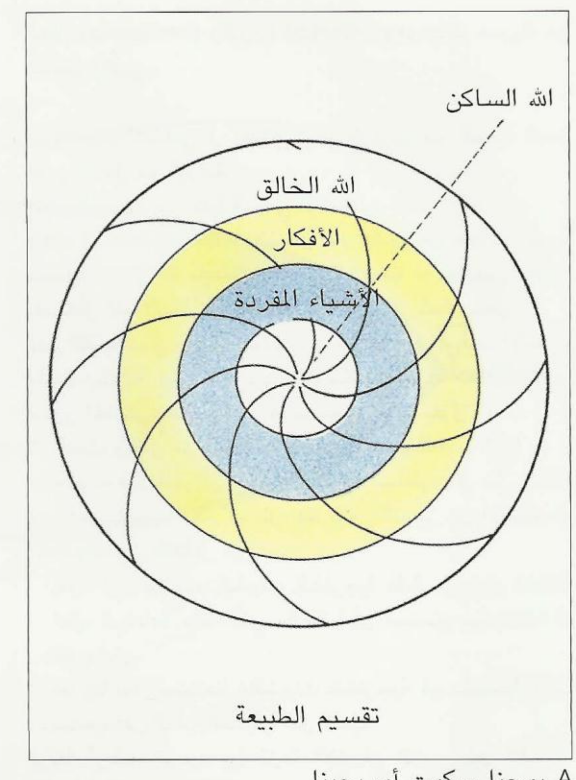
أما حرية الإنسان في اختياره الخير فيربطها أوغسطينوس بالاختبار الإلهي.

أما تفسيره للتاريخ والذي عرضه في كتابه «مدينة الله» فقد كان له تأثيره البالغ على **فلسفة التاريخ** في أوروبا وعلى تقسيم السلطة في القرون الوسطى.

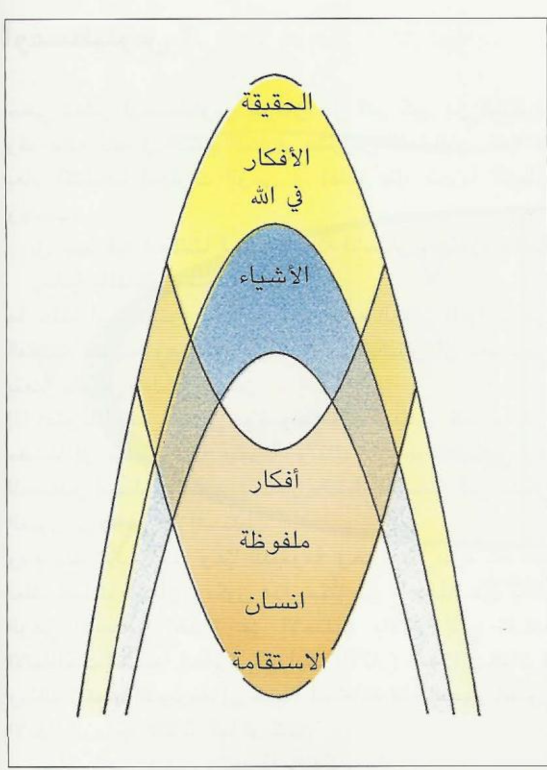
يمكن فهم التاريخ باعتباره صراعًا بين مملكتين، مدينة الله والمدينة الدنيوية ولكل منهما أساسها في اختلاف الطريقة في الحب.

«... فالدنيوية تقوم على حب الذات الذي يتنامى ليصل إلى حد تحقير الله، والسماوي عبر الحب الإلهي الذي يرتفع إلى حد احتقار الذات».

يمكننا طبقًا لذلك أن نعتبر الكنيسة والدولة بمثابة شكل خارجي من أشكال التمظهر، إلا أننا نجد في كلٍّ منهما ممثلين للنظام الروحي الآخر، بحيث تتعايش المملكتان معًا في التاريخ الفعلي، حتى يتسنى لهما الانفصال في نهاية الزمان وحتى يتسنى لمدينة الله أن تخرج منتصرة.



A يوحنا سكوت أوريجينا



B انسلم: الحقيقة بوصفها استقامة

لا يمكن التفكر بالله
إلا موجودًا

لا يمكن التفكر بالله
إلا موجودًا بالضرورة

التناقض الذاتي
عند غير المؤمنين

هو
أكبر

هو
أكبر

الله
في
الفكرة

الله
موجود
بالصدفة

قبول غير
المؤمنين

الله في الفكرة
والوجود

الله موجود
بالضرورة

غير مؤمنين

مؤمنون

تحديد الله:
حيث لا يمكن تصور من
هو أكبر منه

برهان الوجود

برهان الضرورة

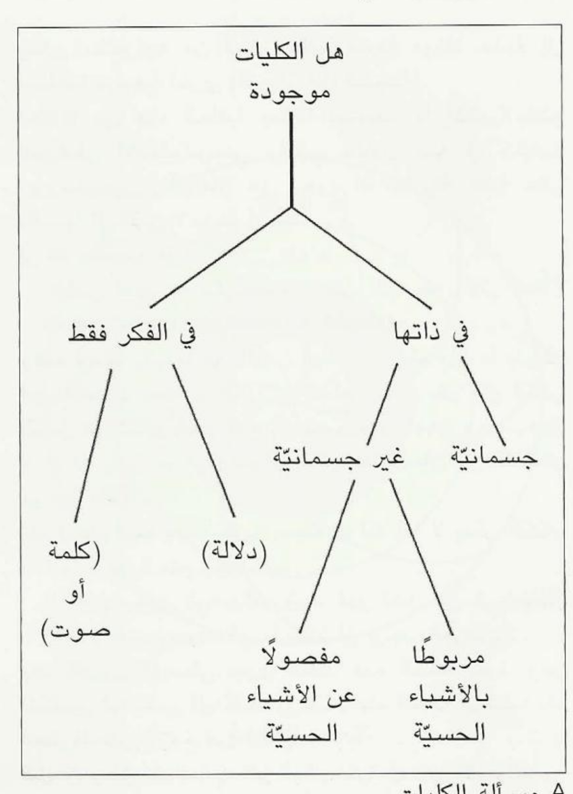
C انسلم: «الدليل الانطولوجي»

السكولائية المبكرة ١/يوحنا سكوت الملقب بأوريجينا: أنْسِلْم الكانتربري.

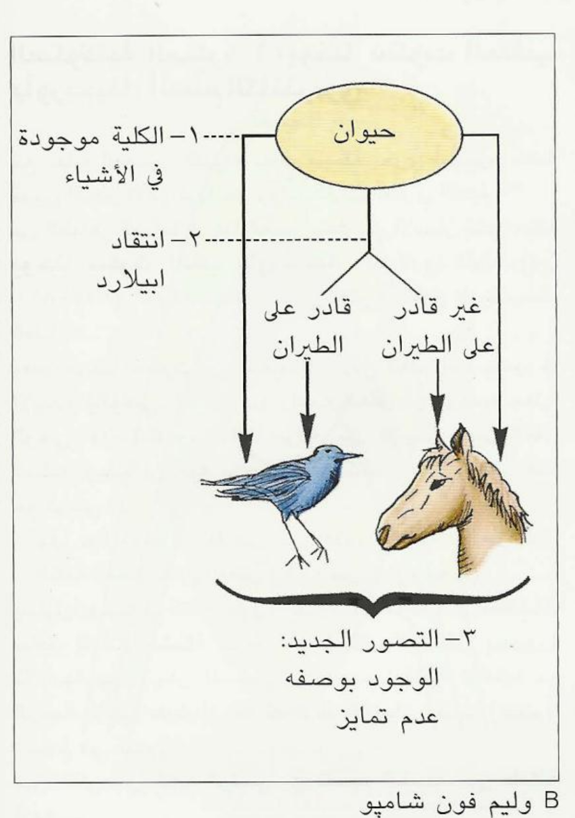
مع نهاية العصور القديمة بدأت مرحلة أخرى استمرت لعدة قرون اقتصر الأمر فيها على رواية التراث الفكري القديم.
من الظواهر الشاذة في هذا العصر يشار إلى الانجاز الذي حققه **يوحنا سكوت الملقب بأوريجينا**، الإيرلندي المولد (بين ٨١٠-٨٧٧) الذي استدعاه شارل الأقرع للعمل في مدرسته العليا.
يعتبر يوحنا سكوت أن الدافع الإنساني للعلم إنما يكمن في الإيمان **بالوحي**. إلا أن من واجب **العقل** أن يوضح معنى الوحي. فلا تناقض إطلاقًا برأيه بين الإيمان وبين العقل السليم. وعلينا أن نتبع مرجعية آباء الكنيسة طالما توافقت هذه مع الوحي.
وفي حال وجود تعارض بين هذه المرجعية والعقل فإن الكلمة الفصل تكون للعقل (راجع ص ١٢ لوحة B).
يتناول يوحنا في كتابه حول «القدَر» موضوعًا أثار مناقشات حادة. إذ أثار مشكلة حرية الإرادة الإنسانية مُقرًّا بضرورة تلازمها مع الإيمان المسيحي رغم عدم إمكانية توافقها مع الرحمة الإلهية حيث إن الله قد توعّد الإنسان بعذاب (جهنم)، (جهنم هي الندم).
ميز سكوت في كتابه الرئيسي «في تقسيم الطبيعة» بين **طبائعَ أربع**.
- الطبيعة التي تخلق، وهي غير مخلوقة: الله الخالق.
- الطبيعة المخلوقة والتي تخلق، وهي الصور الأصلية.
- الطبيعة المخلوقة والتي لا تخلق: الأشياء (المخلوقات).
- الطبيعة التي لا تخلق وليست مخلوقة: الله في مجده وقد انقطع عن الخلق (من حيث هو غاية قصوى لكل المخلوقات).

علينا أن نفهم الخلق باعتباره تجليًا للإله الخفي، الذي حدد بذلك نفسه. إن عقل الإنسان هو مفتاح العالم الذي يفتح باب التجلي الإلهي.

يعتبر القديس **أنسلم الكانتربري** (١٠٣٣-١١٠٩) أشهر لاهوتيي القرن الحادي عشر وهو بمثابة أبي المدرسة السكولائية. وكان مقتنعًا بأن الإيمان بحد ذاته يسعى نحو العقل (fides quaerens intellectum) صحيح أن الإيمان هو المنطلق الأساسي وأنه لا يمكن لأسس العقل أن تمس بالقضايا الإيمانية، إلا أن
العقل الصحيح سيقود بالضرورة إلى حقائق الإيمان، بل إن المسيح بذاته قد حاول أيضًا أن يفهم إيمانه بشكل عقلي.
لقد حاول أَنْسِلم البرهنة على أن مضمون العقيدة المسيحية يمكن استخراجه من أسس عقلية صرفة دونما حاجة إلى مساعدة مرجعية أخرى (التوراة، آباء الكنيسة).
انطلاقًا من هذه الخلفية يمكننا تصنيف ما اشتهر باسم **البرهان** الأنطولوجي والذي حاول فيه في كتابه «بروسلوجيون» البرهان على وجود الله بطريقة عقلية حتى بالنسبة إلى الذين لا يؤمنون بالله.
إن الله بتحديده هو
«الكائن الذي لا يمكن تصور كائن أكبر منه (أكثر كمالًا) (aliquid quo maius nihil cogitari potest)».
وهذه قضية يفهمها غير المؤمن أيضًا. ومن ثم فإن ما يدركه، فهو قائم في ذهنه. وبالتالي إن الجاهل الذي يقر بأن الكائن الكامل هو الكائن الذي لا يمكن تصوره في الذهن وحسب، بل لا بد أن يكون موجودًا بالواقع فعليه إذًا أن يقر بأن اللاكمال موجودٌ بالفعل.
قام أنسلم فيما بعد بتطوير حجته إذ أكد أنه لا يمكن التفكير أساسًا في فكرة عدم وجود الله.
إذا لزم وجود شيء بالضرورة، فهو أكمل من شيء يمكن التفكير بعدم وجوده. أي ما يمكن أن يوجد بالعرض.
بعد القرون الوسطى جرى انتقاد هذه الحجة بقوة. ومن المنتقدين لها نشير إلى كانط ورفضه لهذه الحجة في كتابه نقد العقل المحض (راجع ص ١٤١).
قبل أن يخلق الله العالم، كان العالم فكرة في ذهن الله. والصور الأصلية هي حديث الله الباطني. أما الموجودات فهي نسخة عن كلمته. والمخلوق لا يمكن له بذاته أن يحافظ على وجوده، بل هو بحاجة إلى حفظ بقائه من قبل الله. والنفس الإنسانية هي صورة الله مع ما لها من ملكات ثلاث (التذكر، المعرفة والحب). فهي بالتالي قد خلقت لتحب الخير الأسمى.
في «الحوار حول الحقيقة» يبرز أنسلم مستويات ثلاثة من **الحقيقة:**
الحقائق الأزلية في الله (الأفكار) حقيقة الأشياء التي تقوم بالتوافق مع الحقيقة الإلهية. وحقيقة الفكر والقول التي تتوافق مع الأشياء.
«هكذا تكون حقيقة وجود الأشياء أثرًا من آثار الحقيقة الأعلى، وفي الآن نفسه السبب في كل حقيقة تضاف إلى المعرفة وهي الحقيقة الكامنة في القول...»
أما أقصر تعريف للحقيقة عند أنسلم فهو:
«إن الحقيقة هي الصلاح الذي يمكن للعقل وحده أن يدركه» (veritas est rectitudo mente sola perceptibilis).
والصلاح بالنسبة إلى الإنسان يعني: توجيه الإنسان بكليته – بالفكر والسلوك والإرادة – إلى سبب الوجود الأزلي في الله. الدخول كلِّيةً مع الوجود الذي يجعل الالتقاء بالحقيقة ممكنًا.



A مسألة الكليات



B وليم فون شامبو

الكليات في الله

فكرة

تشابه

الكليات في
الأشياء المفردة

تجريد

الكليات في الانسان

دلالة الكلمات

C أبيلارد: الكليات

السكولائية المبكرة ٢/مسألة الكليات: بطرس أبيلارد.

كان السؤال عن وضع **الكليات** من المشاكل المركزية التي طرحت في القرون الوسطى.

والكليات هي المفاهيم العامة، الأنواع (على سبيل المثال: كائن حي، انسان) بالمقابلة مع الأشياء المفردة أو الموجودات المفردة.

أما المسألة الأساسية فهي:

هل تتمتع الكليات بوجود خاص في حين تعتبر الموجودات الضرورية موجودات متفرعة عنها، أم هل للموجودات العينية المفردة وجود فعليّ في حين تكون الكليات مجرد أسماء يكوّنها الإنسان لنفسه.

إن الباعث الخارجي لهذه المشكلة نجده في المسألة التي أوردها بويسيوس نقلًا عن إيساغوجي فورفوريوس:

هل للأجناس والأنواع وجود بذاتها أم في الفكر فقط؛ وإذا كان لها وجود فعلي، فهل هي جسمية أو غير جسمية، وهل هي منفصلة عن الأشياء الحسية أو هل هي موجودة فيها؟

بالنسبة إلى النزعة **الواقعية** تعتبر الكليات موجودة لذاتها فقط، أما الأشياء الفردية فهي أشكال تتفرع من الماهيات المشتركة معها.

أمّا وليم دي شامپو (١٠٧٠–١١٢١) فقد رأى أن للناس جميعًا ماهية مشتركة وهي ماثلة في أفرادهم جميعًا بشكل لا يقبل التجزئة. وإلى ذلك يشار حين تطلق كلمة «إنسان» عليهم.

أما أبيلارد فقد قدم اعتراضه على ذلك معتبرًا أن الماهية الواحدة سيلحقها حينئذٍ صفات متناقضة.

فإذا كانت الماهية التالية على سبيل المثال «كائنًا حيًّا» غير منقسمة في الإنسان والحيوان فيجب أن تكون في الوقت نفسه عاقلة وغير عاقلة.

ولهذا السبب أصلح وليم فيما بعد وجهة نظره إذ اعتبر أن الشمولية في أعضاء النوع إنما تقوم فيما هم غير مختلفين، أي في غياب الاختلاف.

بالنسبة إلى **الإسمية** لا وجود فعلي إلا للأشياء المفردة (الأفراد). أما الكليات فهي توجد في الذهن الإنساني. ويمكن فهمها إمّا باعتبارها مفاهيم تجرد من الأشياء على أنها مجرد أسماء **اصطلاحية.**

وهكذا ذهب يوهانس روسالينوس (١٠٥٠–١١٢٤) إلى تبنّي الموقف القائل، إن الكليات ليست إلا كلمات (Universale est vox).

أما **بطرس أبيلارد** (١٠٧٩–١١٤٢) فقد مثل في مسألة الكليات اتجاهًا يقرب من الاتجاه الإسمي، وهو اتجاه يمكننا أيضًا أن نطلق عليه اسم المذهب **التصوري.**

إن الكليات هي قبل الناس وقبل الأشياء، إنها المثل (صور الموجودات الأصلية) ومضمون العقل الإلهي.

فالكليات موجودة في الأشياء من خلال تواجدها كصفات مشتركة. إلا أن هذا التشارك ليس شيئًا موجودًا بل هو ما يحيط به الذهن من خلال التجريد.

إن مفهوم (تصور = Conceptus) الأشياء ليس مفهومًا مؤلفًا بشكل اتفاقي، بل هو نتيجة التجريد الذي له أساسه في الأشياء. إنها ليست الكلمات بذاتها بل مضمونها ودلالتها.

لذلك يميز أبيلارد بين الكلمة كصوت طبيعي (vox) وبين دلالة الكلمة (sermo) وهذه الدلالة هي التي تتوافق مع الكلية.

ثم إن أبيلارد قد طرح على نفسه السؤال حول ما إذا كانت الكليات على علاقة بتسمية الأشياء. وما إذا كان لها، بعد دلالتها من وجود، خاصة إذا لم تعد الأشياء التي سمَّتها موجودة.

على سبيل المثال اسم الوردة حين لا تعود الوردة موجودة.

من هنا ميَّز أبيلارد بين الوظيفة الاصطلاحية وبين الوظيفة الدلالية لكل قول. فاسم الوردة لا يمكن أن يقال على لا شيء. حين لا يكون لأية وردة من وجود، ومع ذلك فإن للجملة «لا وجود لأية وردة» دلالتها.

جمع أبيلارد في كتابه «نعم ولا» جملة من العبارات المأخوذة من التوراة ومن كتابات الآباء الأوّلين التي يناقض بعضها بعضًا مبرهنًا بذلك أن النصوص المرجعية بحاجة إلى شرح ولا يمكن الأخذ بها بشكل متصلب، ما يُعتبَرُ إسهامًا هامًا في تطوير المنهج السكولائي القائم

على عرض مختلف وجهات النظر وعرض أسبابها وبحثها وتقديم الحلول الممكنة حيث يلزم.

عرض أبيلارد فلسفته في **الأخلاق** في كتابه «إعْرِف نفسك». وهو يرى أن السلوك الخارجيّ بوصفه كذلك يعتبر سلوكًا محايدًا، إذ إن الأمر يتوقف فعلًا على النية أو على طهارة القلب.

وهذا ما يظهر في فعل التوافق الداخلي لفعل مع الجهد المبذول.

وبالتالي لا يمكن اعتبار الميول ميولًا خَيِّرة أو شِرّيرة، بل إن عدم التوافق مع ما لا يبلغ نفسه هو الخطيئة.

يكمن الخير في التوافق مع إرادة الله، أمّا الشر فهو تجاهل هذه الإرادة، أمّا التصرف الخارجي فلا يضيف إلى هذا الفعل الداخلي شيئًا.

كان لتطور المراكز التعليمية (**المدارس**) أبلغ الأثر في تكوين الحياة الذهنية في القرن الثاني عشر.

من أشهر هذه المدارس مدرسة شارتر، وكذلك دير القديس فيكتور على مداخل باريس، والذي شهد برعاية هيغو فون سان فيكتور (القديس فيكتور) مكانة مرموقة، إذ سعى هذا إلى تكوين موسوعة منهجية تشمل جميع العلوم إلّا أنه قرن ذلك كله بالتصوّف.

العقل الأول
الثاني
الثالث
الرابع
الخامس
السادس
السابع
الثامن
التاسع
العاشر
القمر
عطارد
الزهرة
الشمس
المريخ
المشتري
زحل
الكواكب الثابتة
الكواكب المحيطة

تراتب العقول
(الماهيات العقلية) والكواكب
السماوية الموازية لها

A ابن سينا: ماوراء الطبيعة والكوسمولوجيا

الله
العقل الأول
معرفة الله　معرفة الذات　الامكانية
العقل الثاني　النفس　الجسم
(الكواكب المحيطة)

B ابن سينا: تولد العقول

العقل الفعال
أشكال الماهية
العقل الممكن
(المادي)
العقل المستفاد
قوة التمثل

C ابن رشد: العقل ونظرية المعرفة.

الفلسفة العربية.

الفلسفة العربية.

كان للعالم العربي أبلغُ الأثر في تطوير الحياة العقلية للغرب المسيحي في القرون الوسطى. إذ كانت العلوم العربية لا سيما الطب أكثر تقدمًا من مثيلاتها في الغرب اللاتيني. كذلك استطاعت الحضارة الإسلامية أن تثبت نفسها بين الأعوام ٨٠٠–١٢٠٠ في نقل الفلسفة والعلوم اليونانية.

ترجمت الكتب اليونانية في مدارس كبيرة متخصصة بالترجمة الى العربية، وبواسطة مسلمي إسبانيا أمكن نقل هذه الترجمات إلى الغرب.

بهذه الطريقة تمكن مسيحيو القرون الوسطى من الحصول على جميع مؤلفات أرسطو (لا تلك التي قام بوسيوس بترجمتها في المنطق وحسب). نتيجة ذلك ازدهرت العلوم التجريبية.

لقد سعى الفارابي (٨٧٥–٩٥٠) الى الجمع بين فلسفة كل من أرسطو والأفلوطونية المحدثة، مطورًا بذلك وصفًا ميتافيزيقيًا شاملًا للكون ومازجًا بين تصورات أفلوطين للفيض مع فلسفة أرسطو حول العقل (nous باليونانية و intelligentia باللاتينية).

انطلاقًا من أفكار الفارابي الرئيسية بنى **ابن سينا** (٩٨٠–١٠٣٧) الفيلسوف والطبيب المشهور فلسفته. أمّا أراؤه الماورائية فهي تقوم على التمييز بين الوجود الواجب بذاته (الله) والوجود الواجب بغيره. وبما أنه وبحسب ابن سينا لا يصدر عن الماهية الواجبة إلا واحد (إذا لا تكثُّر فيها) فإن الله يخلق ماهية عقلية واحدة (العقل الأول) وهذا واجب وأزلي.

الله هو الموجود الذي لا يمكن الفصل فيه بين الماهية والوجود. ولذلك فهو واجب بذاته.

أما سائر الموجودات الأخرى فهي مشروطة بالضرورة ويمكن تقسيمها إلى أزلية وإلى زائلة. انطلاقًا من فعل العقل الأول المخلوق وهو فعل عقلي تتولد وبالترتب سائر المخلوقات في العالم (اللوحات A وB)

في المرتبة الدنيا نجد العقل الفعّال، الذي تقوم وظيفته على تنوير العقل المنفعل في الإنسان وعلى إمداد المادة الأرضية بالأشكال.

نظرًا إلى انحدار الموضوعات والعقل الإنساني من مصدر واحد تصبح معرفة العالم القائمة على التطابق ممكنة. أما هدف الحياة فهو الاتحاد مع العقل الفعال.

أما النقد الذي يوجَّه من زاوية لاهوتية لهذا التصور فيقوم على عدم وجود فعل خلق أصيل طالما أن العالم ضروري وأزلي من حيث ارتباطه بالله. إن أكثر الانتقادات عنفًا وتأثيرًا كانت من جانب الغزالي (١٠٥٨–١١١١) الذي حاول استنادًا إلى حجج معرفية أن يوضح حدود الفلسفة بالمقارنة بالله تعالى.

أما **ابن رشد** (١١٢٦–١١٩٨) فقد كان تأثيره في الغرب اللاتيني بالغًا، لا سيما من خلال تفسيراته الشاملة لأعمال أرسطو. وكما عرف أرسطو بالفيلسوف يعرف ابن رشد بالشارح. في شروحاته نميز بين أصناف ثلاثة:

- التلخيصات، وهي تقدم اختصارًا للنتائج التي توصل إليها أرسطو.
- الشروح الوسطى، وهي تقدم توضيحًا لمضمون الفلسفة الأرسطوية مع تقديم بعض التعليقات.
- الشروح الكبرى، وهي تقدم تفسيرًا مفصلًا لنصوص أرسطو.

لقد حاول ابن رشد أن يوفق بين الفلسفة وبين الدين الإسلامي عبر محاولته التمييز بين درجات متفاوتة في فهم القرآن بما يتوازى مع القدرات العقلية عند البشر.

يميز ابن رشد في نظريته عن **العقل** بين العقل الفاعل الذي يعطي الأشكال المعقولة وبين العقل الذي يتقبلها، وكلاهما أزلي ويتعدّى الأفراد.

إن تحقق الأشكال في العقل المنفعل وفي إطار العلاقة بإنسانٍ معين يعني الانتقال إلى العقل المستفاد.

وبما أن هذا العقل، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار ارتباطه بالإنسان، سيكون زائلًا، أو قابلًا للفساد، يتوصل ابن رشد إلى القول بعدم فناء النفوس المفردة.

من الفلاسفة اليهود المشهورين في القرون الوسطى، نشير إلى كلٍ من **ابن غبيرول** (١٠٢٥–١٠٥٨) و**موسى بن ميمون** (١١٣٥–١٢٠٤). كلاهما ولد في الأندلس وكلاهما كتب أعماله باللغة العربية. بحسب ابن غبيرول يكتسب الموجود وجوده بفعل إرادة الله وعبر اتحاد المادة بالشكل.

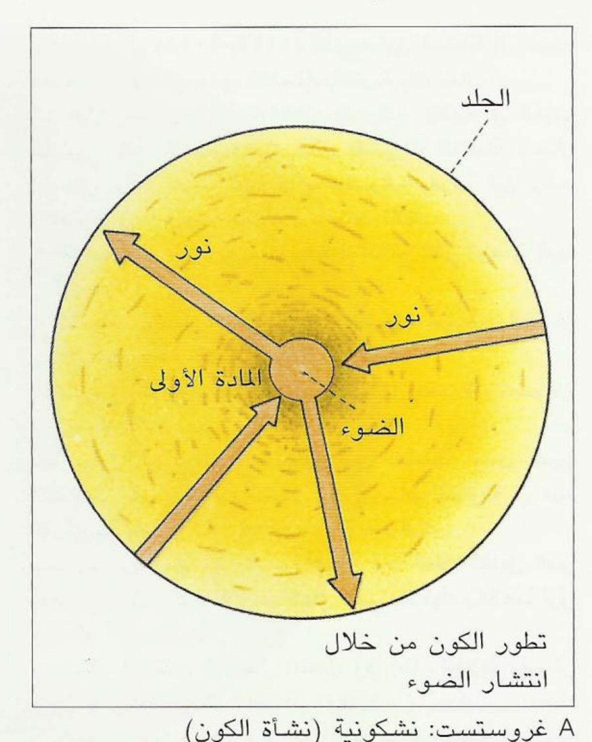
من المادة الكلية يتكون كل شيء (ما عدا الله) وبما في ذلك الماهيات العقلية.

بذلك لا يفهم المادة باعتبارها أمرًا جسمانيًا، إن الجسمانية ليست إلا شكلًا محدّدًا من المادة، إن المادة هي مجرد استعداد لتقبل الشكل وبمجرد دخول الشكل يتم الوصول إلى الوجود.

أما الأثر الذي تركه موسى بن ميمون فقد تجلى في كتابه «دلالة الحائرين». لقد توجه إلى تلك الفئة التي يقودها التعامل مع الفلسفة إلى الحيرة في الإيمان، كما أراد أن يظهر كيف باستطاعتهم العودة إلى الإيمان عبر التفهم العلمي للفلسفة.

فإذا ما تناقضت النصوص التوراتية مع المعارف العلمية، فلا بد من شرح النصوص بطريقة تمثلية.

لقد مثل موسى بن ميمون القول بلاهوت سلبي من خلال زعمه أن ماهية الله لا يمكن القول فيها إلا بطريق السلب. فالتأكيدات لا تتبع إلا تأثيراتها، لا ماهياتها.



A غروستست: نشكونية (نشأة الكون)

رياضيات
تجربة
الدواء
طرق غير علمية
سلطة كاذبة
عادة
حكم مسبق
علم كاذب
مسائل كاذبة
الدواء
معرفة اللغة
البصريات

B باكون: اصلاح العلم

الله
مختلف
بداية
أكبر
واقعي
الخلق
فعل
مخالف
نهاية
أصغر
غير قائم
DEUS
DIFFER-ENTIA
PRINCI-PIUM
MAJORI-TAS
AFFIRMA-TIO
CREATURA
CONCOR-DANTIA
MEDIUM
AEQUA-LITAS
DUBITA-TIO
OPERATIO
CONTRA-RIETAS
FINIS
MINORI-TAS
NEGATIO
B E H L O C F I M P D G K N Q
T

C لول: الصورة T من كتابه (الفن الكبير)

السكولائية العليا ١/روجيه بيكون، بوناڤنتورا، ريموند لول.

ينتمي **روجيه بيكون** (١٢١٥–٩٢) إلى تراث جامعة أكسفورد التي طبعها روبير غروستست (١١٦٨–١٢٥٣) بطابع خاص، يعتمد البحث في الطبيعيات على طريقة رياضية. وفي هذا الإطار كان لنظرية النور دور حاسم.

فالنور بذاته جوهر خلاق، وهو الحامل لما نجده في الطبيعة من قوى.

وبالتالي فإننا نتعرف إلى التأثيرات الطبيعية بسبب ما نجده من قوانين هندسية تتبع بدورها النور.

لقد أراد بيكون من خلال إصلاح الكنيسة والمجتمع تحسين شروط الحياة بالنسبة إلى البشر وتاليًا تقوية الديانة المسيحية، وهذا ما يستلزم معرفة تعتمد المنهج الأكيد وتؤسس على التجربة.

لذلك نراه في «الكتاب الأكبر» (opus maius) يستعرض أولًا المصادر الأربعة التي تؤدي إلى ارتكاب الأخطاء:

الإيمان الأعمى بمرجعيات خاطئة، العادة التي تحتفظ بالأخطاء، الأحكام المسبقة عند الغالبية التي لا تجربة لها. شبه العلم الذي ينطوي على جهل مؤكد.

لقد وجه الاتهام إلى لاهوت عصره وفلسفته، إذ رأى أنهما يتعاملان بمنهجية لا علمية ويتشاجران من خلال طرح مشاكل وهمية.

مقابل ذلك طرح بيكون ميادين علمية أربعة توخى أن تكون شفاء من الأخطاء:

- لتفسير التوراة ومن أجل تأويل النصوص الفلسفية لا بد من الاستناد إلى معرفة اللغة الأصيلة (ما يعتبر مطلبًا ثوريًا في أيامه).
- إن الرياضيات هي أساس العلوم. والمعارف هذه فطرية في الإنسان ودون وضوح الرياضيات لا مجال لوضوح المعارف الأخرى.
- نظرًا لما ينسب للنور من دور يعتبر علم البصريات (perspectiva) علمًا تأسيسيًا. وباستخدامه يصار إلى اكتساب المنهجية الرياضية والتجريبية.
- يقوم العلم على التجربة التي عليها أن تؤكد أو أن تنفي ما يقال على الطبيعة. من هنا تعطى التجربة دلالة هامة. إلى جانب ذلك يقول بيكون بالتجربة الداخلية معتبرًا إياها كشفًا، وهي تطال الخبرة العقلية وخبرة ما هو إلهي.

وبرأيه لا يمكن أن يكون ثمة صراع بين اللاهوت والعلوم هذا إذا ما استخدم العقل بشكل صحيح. إذ إن لحقيقة العلم العقلي ولحقيقة الوحي أساسًا واحدًا هو العلم الإلهي.

بوناڤنتورا (جيوفاني فيدانزا: ١٢٢١–٧٤، وبعد العام ١٢٥٧ تولى رئاسة الرهبنة الفرنسيسكانية). وهو ينتمي إلى ما يعرف بالمدرسة الفرنسيسكانية القديمة. خلافًا للتيار الأرسطوي توجه بوناڤنتورا نحو أوغسطينوس ونحو الأفلاطونية المحدثة. ومع ذلك قبل إرث أرسطو الفكري واستخدمه لا سيما في مجال العلم الدنيوي معتبرًا إياه مرجعًا.

أما في مجال الماورائيات فقد حاد أرسطو عن جادة الصواب، ذلك أنه لم يوافق على نظرية المثل عند أفلاطون كما أنه لم يقبل بالقول أن لصور الموجودات الأولى أصلًا في العقل الإلهي.

يقول بوناڤنتورا بنظرية ما ورائية ترقى إلى غروستست وأساسها النور. تبعًا لهذه النظرية يعتبر النور الشكل الذي تشترك فيه كل الأجسام. وبواسطته يتم تشكيل المادة. أما التشكيل الخاص فيتم عبر المزج بين العناصر والنفس. ولذلك فهو يفترض أن في كل موجود كثرة من الأشكال. والأشكال هذه تنبع من أسباب بذرية أودعها الله المادة منذ بداية الخلق.

أما **طريق المعرفة** عند الإنسان فتعود إلى ما وراء العالم المخلوق حيث يتمكن من أن يكشف الحضور الألهي. يميز بوناڤنتورا، في وصفه لدرجات المعرفة، بين المضامين والظلال وآثار أو صور ما هو إلهي.

يحيط الإنسان بحقيقة المبادئ الثابتة، فقط من خلال اعتباره مهتديًا بنورٍ إلهي (نظرية الكشف).

في طريق حجِّ النفس إلى الله تعالى يصف بوناڤنتورا المراحل التي تؤدي إلى الاتحاد الصوفي مع الله. ففي الدرجة الأعلى يخلد العقل إلى السكينة وينحل الوجدان في الله.

يعتبر **ريموند لول** (١٢٣٢–١٣١٦) ضمن فلسفة عصره معتزلًا من نوع خاص. ومع ذلك فقد وجدت أفكاره صدى عميقًا لدى كوزافو، برونو وليبنتز الذي قدر له منطقه الاستدلالي.

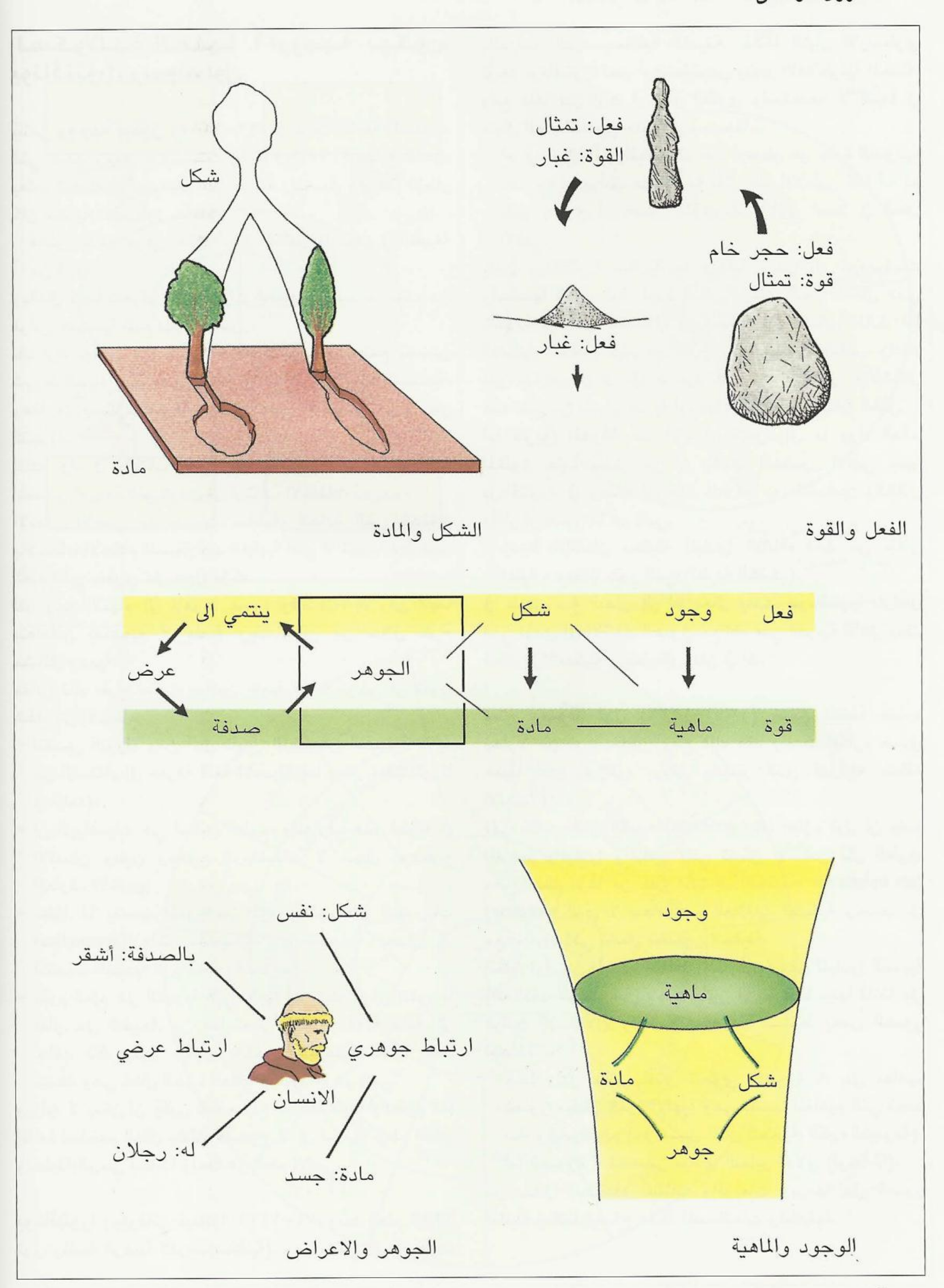
ففي كتابه «الفن الكبير» (Ars generalis) اعتزم لول أن يقدم المفاهيم والمبادئ والمناهج التي تشكل الأساس لكل العلوم، معتبرًا ذلك نوعًا من «فن اكتشاف الحقيقة» (ars inveniendi veritatem) الذي لا يتعامل مع العلاقات الشكلية وحسب بل مع المبادئ التي تشكل مضمون الحقيقة.

اِنطلق لول من المبادئ المطلقة (المفارقات) ومن المبادئ النسبية (العلاقات الموضوعية) بحيث يكون الربط فيما بينها قائمًا على قوانين الاستدلال. ولخدمة هدفه هذا استنبط بعض **الصور** المحددة.

هكذا وعلى سبيل المثال تنطوي الصورة A على مفاهيم تصور مبادئ العزة الإلهية وهي نفسها المفاهيم التي تحدد بناء وقيام العالم (على سبيل المثال الخيرية، الكبر، الديمومة).

أما الصورة T فتتضمن مبادئ التمايز الدلالي (لوحة C).

من خلال استخدام المثلثات والمربعات وبرمها على الصور المقابلة يمكننا إيضاح علاقة المصطلحات وتطابقها.



توما الأكويني: الاختلافات الانطولوجية.

السكولائية العليا ٢/ألبير الكبير، توما الأكويني ١.

ألبير الكبير (١٢٠٦–٨٠) وقد عرف نظرًا إلى علومه الموسوعية باسم الدكتور العالمي وقد سعى جاهدًا لتحصيل الإرث العلمي والفلسفي منذ اليونان. فشرح مؤلفات أرسطو متأثرًا في ذلك بالشُّرّاح الذين غرفوا من التراث الأفلاطوني المحدث ومن التراث العربي. ومع ذلك فقد كان من أشهر البحاثة الطبيعيين في عصره.

يميز ألبير بوضوح بين المسائل التي يمكن حلها بواسطة العقل وتلك التي تقوم على أساس الوحي.

وهكذا فلا يمكننا الإجابة فلسفيًا عن مسألة أزلية العالم، في حين أن كل المسائل التي تخضع للعقل يجب أن تفحص بشكل جذري.

إن الأشياء مدينة في وجودها وفي بقائها لله باعتباره سببًا أولًا. والله هو الحقيقة العليا وهو الخير الأسمى لذلك فلا بد لكل معرفة ولكل سلوك من السَّعي إليه حتى يكتسب بذلك الكمال.

خلافًا لابن رشد قال ألبير الكبير بأزلية النفس الفردية. فالعقل الفعال جزء من النفس وهو الذي يعطي الإنسان المبدأ المشكل له. وهو عقل يختلف من إنسان إلى آخر، إلا أنه باعتباره نتيجة الخلق الإلٰهي فبإمكانه أن يلم بالعام مما يمكن تاليًا من تحصيل معرفة موضوعية وعامة.

فالنفس كلّ، إلا أن لها قوى مختلفة، من ذلك القوى النباتية والحسية والعقلية.

يجعل ألبير في نظرته **الكوسمولوجية** الخلق تراتبيًا عبر درجات من العقول التي تصدر عن العقل الإلٰهي الذي يشمل نوره كلّ شيء، الأفلاكَ السماوية والعقلَ الإنسانيّ وأخيرًا المادة الأرضية. أما الحقائق الأصيلة التي تعتبر أول ما خلق الله فهي:

«المادة الأولى (المبدأ اللازم لقيام الأجسام) الزمان والحركة، السماء العليا والملائكة».

ركز ألبير الكبير في **فلسفة الأخلاق** على مبدأ حرية الإرادة عند الإنسان. إن الواجب الخلقي يعني تشكل الرغبات والغرائز الشهوانية على ضوء العقل. أمّا الجهة المختصة بذلك فهي الضمير الذي يمارس فعله سواء في السلوك بوجه عام أو من خلال استخدامه في حالات عينية. إن الموقف الخلقي الذي يدفع الإنسان إلى فعل الخير يقوم على تذكره لحياته الأصيلة الخيرة التي كانت له قبل الوقوع في الخطيئة.

توما الأكويني (١٢٢٥–٧٤). كان الأكويني لأعوام قليلة تلميذًا لألبير الكبير، والأكويني من أشهر أصحاب النظم الفلسفية في القرون الوسطى. يقوم إنجازه على الجمع بين الأرسطوية والفلسفة المسيحية الموروثة عن أوغسطينوس.

أعلنت الكنيسة الكاثوليكية في القرن التاسع عشر أعمال الأكويني أساسًا للفلسفة المسيحية.

من جملة مؤلفاته الكثيرة يجدر بنا أن نشير بخاصة إلى كتابيه «الخلاصة اللاهوتية» و«الخلاصة ضد الوثنيين». هذا إلى جانب «المسائل» المختلفة. (Summa contra gentiles, Summa theologiae quaestionnes).

في المسائل كما في الخلاصة اللاهوتية اتبع الأكويني شكل المساءلة والنقاش الذي دار في الجامعة.

فبالنسبة إلى المسألة الواحدة يقدم الحجج المع (pro) والضد (sed contra) وما ينتج عنهما من إجابة خاصة (reponsio)؛ بعد ذلك يصار إلى البحث في الحجج على ضوء الإجابة.

لا يمكن أن يناقض **الإيمانُ العقلَ**، فلكلاهما أصل واحد وهو الله. وبالتالي لا يمكن أن يصل اللاهوت والفلسفة إلى حقائق مغايرة. إنهما يختلفان فقط من حيث المنهج.

تبدأ الفلسفة من الموجودات المخلوقة لتصلَ بعد ذلك إلى الله. أما اللاهوت فيجد بدأه في الله تعالى.

وبما أن الوحي قد نقل للإنسان مثل هذه الحقائق اللازمة لتحصيل خلاصه، إلا أن ثمة مساحة متبقية للبحث الخاص بالأشياء، خاصة في أمور لم يوضحها الوحي. أما بالنسبة إلى الاهوت فإن الفلسفة قادرة على تقديم خدمات هامة من خلال تأمين أسس الإيمان على قواعد عقلية، ومن خلال تولي الدفاع عن هذه الأسس.

صحيح أن الأقاويل الإيمانية تتجاوز العقل. إلا أنها لا تتنافى مع العقل.

تأخذ **الأنطولوجيا** عند الأكويني نقطة انطلاقها من الكثرة التي ندركها بالحس في الموجودات (ens): حجارة، حيوانات، البشر الخ... في السؤال عن المبادئ التي هي أساس الموجود نجد الفرق بين الفعل (actus) والقوة (potentia). فالموجودات جميعها يمكن أن تكون وأن لا تكون، أي أنها متغيرة.

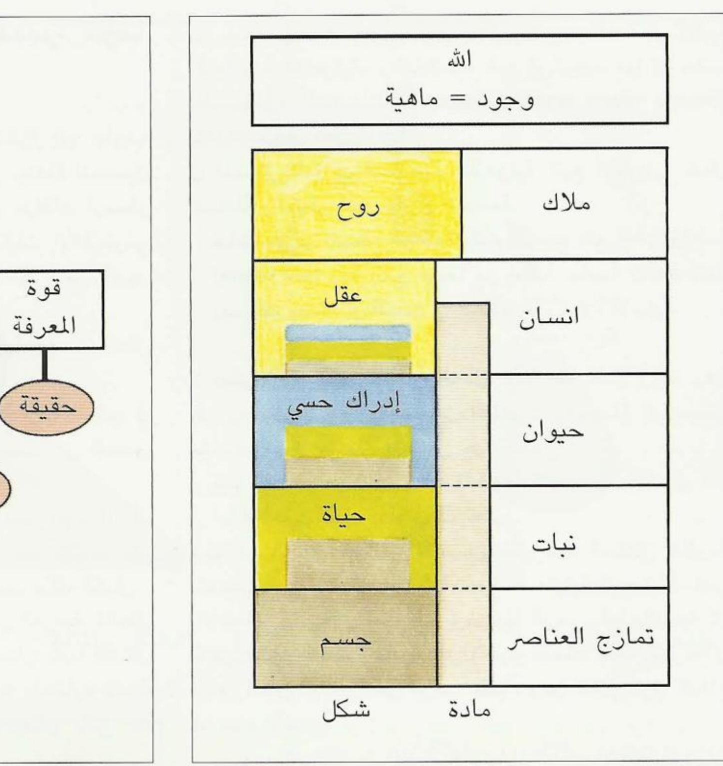
لننظر على سبيل المثال حجرًا، فنرى أن له إمكانية أن يصير تمثالًا. أما بالفعل فهو لم يصبح تمثالًا بعد. فإذا ما قام نحات بإعطائه شكل تمثال، حينها يصبح التمثال موجودًا بالفعل، ومع ذلك فإن وجوده بالقوة يظل قائمًا، كأن يتكسر ويتحول غبارًا.

فإذا كانت الموجودات قابلة للصيرورة فإن السؤال الذي يطرح إنما يتناول مبدأ وحدتها، والذي على أساسه تكون هذه الموجودات المتغيرة أو هذا الجوهر.

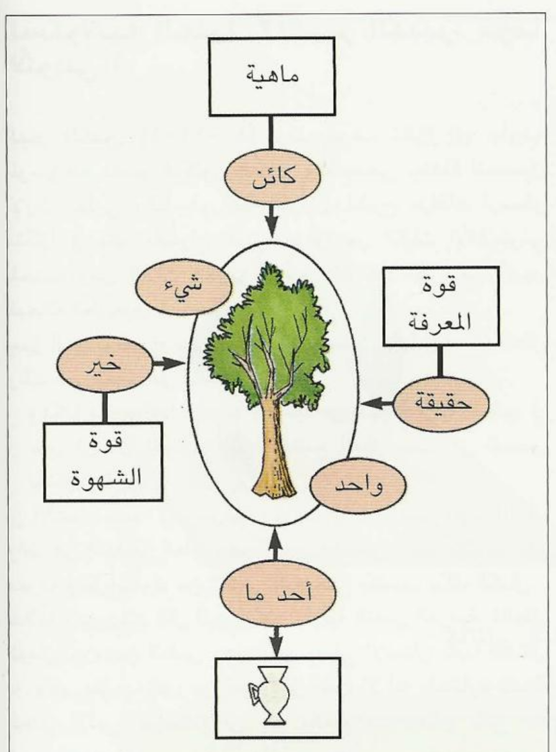
والمبدأ هذا هو **الشكل**.

وإذا كان الشكل هو مبدأ التحديد فإن هذا الشكل يظل بحاجة إلى مبدأ القابلية كي يتحدد. والمبدأ الذي بذاته غير محدد مع قابليته للتحدد هو المادة.

إن المادة هي أيضًا سبب الكثرة. إذ بإمكان الشكل الواحد أن يدخل على أفراد عِدَّة.



A تراتب الماهيات



B المفارقات

امتناع التقدم الى اللانهائي

المدبر
الأعلى

معيار
الكمال

مدبر
هدف
مدبر
هدف

ضروري
بغيره

علة
معلول

محرِّك
محرَّك

ضروري
بغيره

علة
معلول

محرِّك
محرَّك

ضروري
بذاته

العلة
الأولى

المحرِّك
الأول

امتناع الارتداد الى ما لانهاية

C من أجل البرهنة على وجود الله

السكولائية العليا ٣/توما الأكويني ٢.

ليس للشكل ولا للمادة وجود مستقلّ إنهما ما به (quo est) يصير الموجود موجودًا على ما هو عليه (quod est). **والجوهر** هو الكل المتشكل من مادة وصورة.

أما السؤال عن «ما هو» الكائن فهو سؤال عن **ماهيته** (essentia) أو شيئيته (quiditas). والماهية موجودة فعلًا في الجواهر الفردية ويتم التفكر بها عبر شكل المفهوم العام.

تقال الماهية على كلية الشكل والمادة ومع ذلك لا بد من تمييزها عن الجوهر، وذلك بقدر ما يمكننا أن نفترض تحديدات تقوم على مجرد الصدفة، بحيث لا علاقة لها بالماهية (الأعراض؛ كأن نقول مثلًا سقراط أصلع).

ثم إن الأكويني قد عالج بعد ذلك تمييزًا آخر، وهو التمييز بين الماهية **والوجود**. بإمكاني مثلًا أن أعرف ماهية شيء دون أن أعرف ما إذا كان (موجودًا).

فالوجود هو المبدأ، الذي به يكون الموجود موجودًا.

إن فعل الوجود (actus essendi) هو الذي يجعل الموجود موجودًا. وبالتالي فإن العلاقة بين الوجود والماهية هي كالعلاقة بين الفعل والقوة.

والوجود هو فعل محض يتحدد في الماهية وهو بذلك يكون محدودًا.

إن السؤال عن المفاهيم التي يمكن أن تنسب إلى كل موجود باعتبارها من المحمولات قد قاد الأكويني إلى تقديم لائحة **بالمفارقات**:

إن الموجود يضاف إليه الوجود بالنظر إلى فعل الوجود. ثم إن الواقعية تشير إلى مضمون الشيء من جهة النظر إلى الماهية.

يعتبر الموجود بسبب عدم قابليته للقسمة واحدًا (unum) وهو شيء (aliquid) بالتمايز عن غيره.

إن للمفارقات (مثل) صح (verum) وجيد (bonum) علاقة بالتوافق بين موجودين، كالتوافق بين النفس مع موجود آخر. وهكذا فإن «جيد» هي تحديد التوافق مع القدرة على السعي، و«صح» هي التوافق مع القدرة على المعرفة. إن تحديد الأكويني يصاغ بالشكل التالي:

«الحقيقة هي التوافق بين الشيء والعقل (veritas est adaequatio rei in intellectus)».

ومن الأفكار الرئيسة في الأنطولوجيا التومائية يشار إلى فكرة النظام الكامل للوجود ككل. فلكل موجود موقعه وزمانه المحددان من قبل الله وسط نظام الوجود.

تمتاز المخلوقات جميعها بالتمايز بين الوجود والماهية. وحده **الله** يجمع بين الوجود والماهية.

إن وجود الله هو الكمال المطلق بحيث إنه لا يمكن أن يضاف إلى بساطته أي شيء كما لا يمكن أن ينزع عنها أيضًا أي شيء.

إن الله هو الذي يحفظ المخلوقات. تتمايز العقول المخلوقة (الملائكة)، عن الله بحيث يكون وجودُها شيئًا مختلفًا عن ماهيتها، علمًا أن هذه لا مادة فيها (أي أنها شكل خالص)، بإضافة المادة تتولّد الجواهر الفردية المختلفة، بحيث يكون الوجود والماهية، الشكل والمادة فيها أمورًا مختلفة.

لذلك تحافظ نفس الإنسان غير المادية والأزلية على فرديتها، ذلك أنه وباعتبارها شكل الجسم ستحتفظ بتحديدها لمبدأ التفريد حتى بعد انفصالها عن الجسم.

في البرهنة على وجود الله قدم الأكويني **خمسة براهين**. وبما أن معرفة الإنسان (باعتباره ماهية جسمانية) تبدأ مع الحواس، فقد رفض الأكويني براهين مسبقة على وجود الله. لذلك تستند براهينه إلى الخبرة فهي تقوم على امتناع التقدم إلى ما لا نهاية.

- كل حركة وكل تغير يفرض وجود محرِّك، وبما أنه لا يمكن لسلسة المتحرك والمحرك أن تسير إلى ما لا نهاية، وإلا لما أمكننا تصور بداية للحركة فلا بد إذاً من محرّكٍ أول يكون بذاته غير متحرك. وهذا هو الله.
- كل أثر وله مؤثر أو علة. وبما أنه لا وجود لشيء يكون علة لذاته (إذ يلزم منطقيًا أن يكون سابقًا لذاته) وبما أن سلسلة العلل لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية فلا بد أن نصل إلى علة أولى لا تكون مسبَّبةً بسواها: الله.
- إننا نجد أشياء يمكن أن تكون موجودة أو أن لا تكون موجودة. وإذا كانت الأمور قد وجدت على هذا النحو فإنها بالإمكان ألّا تكون موجودة أيضًا. أذًا يمكن لشيء أن يبدأ. وبما أنه لا يمكن لسلسلة الموجودات الواجبة بغيرها أن تذهب إلى ما لا نهاية، فلا بد من الوصول إلى أولٍ واجبٍ بذاته: الله.
- في كل الموجودات يمكننا افتراض وجود الأكثر أو الأقل. وهذا ما لا يمكننا أن نقوله إلا إذا وجدنا المقياس الذي يحتوي هذا التحديد والكامن في الكمال: الله.
- تحتاج الأمور غير المعقولة إلى هدف تبلغه وإلى عارف يحدد هذا الهدف (كما يحتاج السهم إلى رام على سبيل المثال). وكذلك يحتاج العالم إلى إلهٍ يكون المدبِّر الأعلى وهو الذي يحدد الأسباب والغايات.

على العموم لقد خلق الله العالم كاملًا، وبذلك لا يمكن **للشر** أن يوجد من تلقاء نفسه. وبما أن كل ما هو موجود فهو من الله فإنه لا يمكن للشر أن يكون له وجود خاص به، ولذلك حدده الأكويني باعتباره نقصًا (privatio) إنه غياب الخير الذي يجب أن يضاف إلى الوجود وإذا عرفنا الشر بالنقص فإنه سيظل بحاجة دائمة إلى ذات وهذا ما ينقصه: الخير. ولذلك لا يمكن اعتبار الشر وجودًا إذ لا بد له أن يزول.

العقل
الفعال
العقل
الممكن
تجريد
المعقولات
صور الأشياء
المفردة
قوة التمثل
الحس
المشترك
صورة عبر
حس مفرد
أشكال معقولة
أشكال محسوسة
قوة حاسة
عقل

A نظرية المعرفة

قانون أزلي
قانون بشري
قانون
طبيعي
قاعدة معيارية
إلزام داخلي
رفاهية الجماعة

B الأخلاق: القانون

السكولائية العليا ٤/توما الأكويني ٣.

الإنسان عبارة عن ترابط جوهري بين النفس (الشكل) والجسد (المادة). والاثنان لا انفصال بينهما، بل هما يشكلان وحدة جوهر الإنسان الذي يتحدد تبعًا لذلك بأنه روحي – جسدي. ومع أن النفس يمكن أن تظل حية بعد وفاة الجسد، وبالتالي فهي أبدية، فإنها وباعتبارها نفسًا إنسانية، بحاجة إلى الجسد، إذ لا بد منه من أجل الإدراك الحسي حتى تتمكن من المعرفة.

وبذلك يكون الإنسان، إذا صح القول، في النقطة الوسطى من الخلق:

فبواسطة عقله يشارك في عالم العقل المحض وبواسطة جسده يشارك في ما هو مادي.

يقع الشكل الذي تتخذه النفس الإنسانية عند نهاية تتابع من سلسلة مراحل تراتبية تتدرج من الأجسام التي لا حياة فيها، إلى النبات وإلى الحيوان ومن ثم إلى الإنسان. نميز في النفس قوًى مختلفة: الغاذية (الحيوية)، الحاسة (الإدراك الحسي)، الشهوانية (الغريزة)، المحركة (الحركة المكانية – التنقل) والعاقلة (العقل).

و**القوة الحاسة** تنقسم بدورها إلى حواس مفردة، وإلى الحس المشترك (الذي يحيط بموضوعات الحواس المختلفة)، قوة التصور (التي تحفظ صور الحواس)، قوة إطلاق الأحكام الحسية (حكم بسيط يبنى على موقف عيني)، والمخيلة الفاعلة.

أما العقل فيقسم إلى عقل ممكن (intellectus possibilis) وإلى عقل فاعل (agens) وبذلك يصار إلى التمييز بين قدرة الإنسان على المعرفة وبين المعرفة المحصلة بالفعل. أمّا سيرورة المعرفة بذاتها فبالإمكان عرضها كما يلي:

يكوِّن الجسد أول الأمر صورة بواسطة عضو حسي ما. تنتقل الصورة بعد ذلك إلى الحس المشترك ليصار إلى حفظها كصورة مفردة (species sensibilis) في قوة التصور. إلى هنا تظل الصور في دائرة ما هو حسي. ولكن وبما أن العقل الممكن لا يتعلق إلا بالعام، فإن العقل الفاعل يبدأ عمله، فيجرد الشكل العام من الأحاسيس المفردة جاعلاً بذلك المعرفة ممكنة في العقل الممكن.

يعتبر «الخير» من التحديدات المفارقة (راجع ص ٨٣) وهو موضوع الأنطولوجيا وكذلك **الأخلاق**.

فالخير حقيقة يتمثل بالكمال وهو أيضًا غاية كل نشاط وكل جهد.

وما يصدق على أرسطو يصدق أيضًا على الأكويني: فالخير هو ما يصبو إليه الفرد تبعًا لماهيته.

إن الغاية العليا للإنسان، الغاية التي تخدم سائر الغايات هي السعادة (beatitudo). وبما أن الإنسان قد تحدد تبعًا للشكل، أي من خلال النفس العاقلة، فإنه يحصِّل سعادته من خلال العمل العقلي الذي تقوم به النفس.

في **الفضائل**، يميز الأكويني بين فضائل لاهوتية وفضائل طبيعية مفصلية. والفضائل الأولى هي ما يحصله المرء بنعمة الله (الإيمان، الحب والرجاء)، علمًا أن المحبة هي الفضيلة التي توجه الأفعال الإنسانية كافة نحو غايتها الإلٰهية النهائية. أما الفضائل المفصلية فهي التي تتحدد بوصفها أفضل الممكن. إنها حالة القدرات الطبيعية، وهكذا تلحق الحكمة والفطنة بالعقل والعدالة بالإرادة والشجاعة بالعمل والاعتدال بالشهوات.

تحدد الفضائل السلوك الداخلي عند الإنسان، أمّا النظام الخارجي والأفعال فتعمل بموجب قوانين. أما المشرِّع الأول فهو الله إذ هو من يحدد النظام.

إن القانون الأزلي (lex aeterna) هو الحكمة الالهية التي تدبر كل شيء. أما المشاركة في القانون الأزلي من خلال العقل البشري فذلك هو القانون الطبيعي، (lex naturalis).

لا أثر للقانون الإلٰهي على حرية الإرادة، فقط بالنسبة إلى الطبائع التي لا عقل فيها يكون لهذا القانون أثره باعتباره ضرورة داخلية. أما بالنسبة إلى الإنسان فإنه يتخذ صفة القاعدة المعيارية. أما بالنسبة إلى الحكيم فبالمشاركة بالعناية الإلٰهية.

ومن القانون الطبيعي تنبع مبادئ السلوك العليا. ومن معرفة ما هو خير وما إليه يصبو كل شيء ينتج المبدأ الأساسي الأسمى، أساس العقل العملي:

الذي يقرر وجوب عمل الخير وتحاشي الشر.

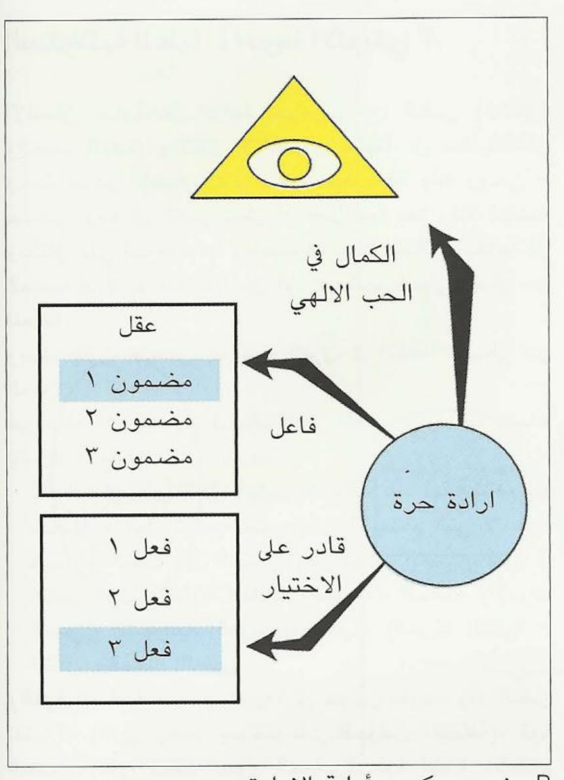
وبما أن القانون الطبيعي لا يشير إلا إلى المبادئ فهو يظل بحاجة إلى القانون الإنساني (Lex humana) في نظام الدولة ومن أجل بناء مميز للجماعة. على أن يكون له أساس في القانون الطبيعي وأن يكون فيه خدمة للمصلحة العامة.

يكتسب توما الأكويني أهمية خاصة من خلال جمعه بين الفلسفة الأرسطوية والفلسفة المسيحية، خاصة إذا تأملنا الوضعية الذهنية التي سادت في الجامعة حيث كان يبدو أنه لا يمكن الجمع بين الأرسطوية واللاهوت.

قادت الشروحات الموسعة على أعمال أرسطو، في القرن الثالث عشر، كُلًّا من سيجر البرابنتي (١٢٤٠–٨٤) وبوتيوس الداتياني إلى التمثل بما يعرف بالعقلانية الرشدية، وإلى رفض الجمع بين اللاهوت والفلسفة. فالحجج الفلسفية تظل أيضًا قائمة حتى لو بدت متناقضة مع اللاهوت. لقد قاد القول باستقلالية الفلسفة وبعدم توافق بعض الطروحات الأرسطوية مع العقيدة المسيحية إلى تحريم الكنيسة لكتابات محددة وإلى إدانة أسقف باريس لسلسلة من الطروحات الفلسفية (١٢٧٧).

جنس
كائن حي
شكل
الاختلاف:
عاقل
نوع
انسان
إنية
سقراط
فرد

A دنيس سكوت «إنية»



B دنيس سكوت: أولية الارادة

الله
وجود
موجود
عرف
عدم
عدم
نفس
لهب النفس الصغير

C المعلم ايكهارت

السكولائية العليا ٥/دنيس سكوت، المعلم إيكهارت.

يمثل **يوحنا دنيس سكوت** (١٢٦٥-١٣٠٨) ما يعرف بالمدرسة الفرنسيسكانية. أما لقبه (Doktor subtilis) العالم الثاقب البصيرة فقد حصل عليه نظرًا إلى حججه الثاقبة وإلى نظرته النقدية العميقة في أطروحات أسلافه. يكون علمنا الطبيعي يقينيًا إذا تمكن من أن يستند إلى الإدراكات الحسية. أما فيما يخص الأمور فوق الطبيعية فإن هذه الطريقة لا توصلنا إلا إلى معرفة غير مباشرة وغير ثاقبة. من هنا تأتي حاجة الإنسان إلى الوحي خاصة في المجالات التي لا يستطيع العقل البشري أن يبلغها. أما موضوع الماورائيات فهو ليس الله بل الوجود.

توصلنا الماورائيات إلى مفهوم مجرد عن الله. أما اللاهوت فيعطينا مفهومًا عينيًا.

إن **الوجود** باعتباره وجودًا هو المفهوم العام، لأنه يمكن أن يقال على سائر الموجودات بالتواطؤ (Univok). ينتج عن ذلك أن لا تحديد له غير ذلك في ذاته.

ولذلك يمكن أن يقال الوجود على الله وعلى العالم لا بتشكيك فقط.

وخلافًا للأكويني لا يعتبر سكوت المادة مبدأ التفرّد، بل يعتبر التفرّد طريقة في الوجود (لا هي الشكل ولا المادة):

وهي ما يطلق عليه اسم الهُذِيّة haecceitas التي تحدد الكائن المفرد بعد تحويلها الشكل إلى حقيقة الشيء الواقعية النهائية، وهي ما تجعل هذا الشيء متفرّدًا.

وبخصوص المفارقات (المحمولات التي تضاف إلى كل الموجودات) يميز سكوت بين ما يسميه الأهواء المتحولة بـ(Passiones convertibiles) والتي لها الامتداد نفسه مثل الوجود:

الواحد، الحق والخير.

الأهواء المنفصلة (Passione disjunctae) والتي تتوافق مع الوجود ولكن بشكل مزدوج:

محدود - لامحدود، ضروري - ممكن الخ..

يقدم دنيس سكوت القول بأوَّليّة حرية **الإرادة** على العقل.

صحيح أن بإمكان الإرادة أن تطلب ما يعرفه العقل، إلا أن سلوكها في هذا السبيل سيكون مستمرًا إزاء ما يعرض للعقل من مضامين.

كذلك يقوم دنيس سكوت بحمل دلالة الإرادة على **الله**. فالخلق بجملته يعود إلى إرادة الله، إلا أن ما يريده الله هو ما يجب أن يكون منطقيًا خاليًا من التناقض. كذلك فإن للنظام الأخلاقي علاقته بالإرادة الإلهية:

فالشيء يكون خيرًا لأن الله أراده كذلك.

يتوافق إعطاء الأولية للإرادة مع الدلالة التي تعطى للحب. فكمال الإنسان يتحقق بالحب الإلهي، والحب الإلهي بدوره أيضًا أساس كل سلوك أخلاقي.

يكون تصرفنا سليمًا إذا تحقق حبًا بالله.

يميز دنيس سكوت بين فرائض مطلقة، والتي ليس بمقدور الله أيضًا أن يغيرها، وإلا وقع هو نفسه في التناقض (مثل الوصايا العشر التي تنسب إليه تعالى)، وبين فرائض بإمكان الله أن يغيرها، خاصة إذا تطلبت ظروف الحياة عند الإنسان وجوب تغييرها (الزوجة الواحدة على سبيل المثال).

حتى هذه الفرائض تعتبر بالنسبة إلى الإنسان مقبولة دون شروط ما لم يأمر الله بخلافها أو بغيرها.

في القرن الرابع عشر بلغت تقاليد **التصوف** القروسطوي ذروتها. يقوم هذا التصوف على تذوق التجربة الإلهية بشكل جوّاني وعلى التوحد مع ما هو إلهي. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه، يشار إلى **المعلم إيكهارت** (١٢٦٠-١٣٢٨)، الذي تأثر بدوره بإرث الفلسفة السكولائية ولاهوتها. إلا أن مؤلفاته قد امتازت بنزعة تأملية.

وضع المعلم إيكهارت كتبه باللغتين اللاتينية والالمانية. علمًا أنه قد وضع مواعظه بالالمانية مراعيًا جمهور المستمعين ما حداه إلى اعتماد لغة شديدة التأنق.

أجاب المعلم ايكهارت في مسائله الباريسية الأولى عن السؤال المتعلق بالعلاقة بين المعرفة والوجود في الله. مع الإقرار بإعلاء شأن المعرفة:

الله موجود لأنه يعرف.

هذا ما ورد في إنجيل يوحنا:

«في البدء كان الكلمة».

وليس: في البدء كان الوجود. من هنا يؤكد إيكهارت على الفعالية الأصلية للمعرفة التي تعطي، دون أن تكون نفسها مخلوقة. وبالطبع فإن الله وجود أيضًا. لقد أراد إيكهارت أن يقول بوضوح إنه ليس لله وجود بما يشبه الموجودات أو المخلوقات، بل هو الوجود وإن لكل الموجودات وجودها بالله. إن الله يحصر بوجوده كل شيء، وبدونه لا تكون الموجودات موجودة.

يجد الإنسان في قرارة نفسه السبب الذي يجمعه بالله:

«الشرارة» (Scintila animae)، إنها الشرارة الصغيرة التي تنبثق من النفس.

وفي النفس يتم الاتحاد بالله وذلك حين يستسلم الإنسان كليًا لذاته الجوّانية ويحيا بها. والنفس تقبل ماهية الله، إذ إنها المكان الذي يضمن ولادة الله في الإنسان. والله قد عبّر عن ماهيته من خلال ابنه الذي هو كلمته، والابن يتحدث في النفس.

«لقد أولد الله ابنه بالمعرفة الأزلية، وبشكل مشابه يلد الأب ابنه في النفس، كما في طبيعته الخاصة، وهو يلده في النفس كما لو كانت خاصة...».

ما أعطاه الله لإبنه يعطيه للإنسان طالمًا ظل هذا خيّرًا وعادلًا. ففي الأعمال الخيرة يتولّد مجدّدًا باعتباره كلمة الله. فبين الخير العاطي (الله الآب) والخير المُعطى نجد فرقًا في الأشخاص لا في طبيعتهم.

رفض الشروح
والذوات غير اللازمة

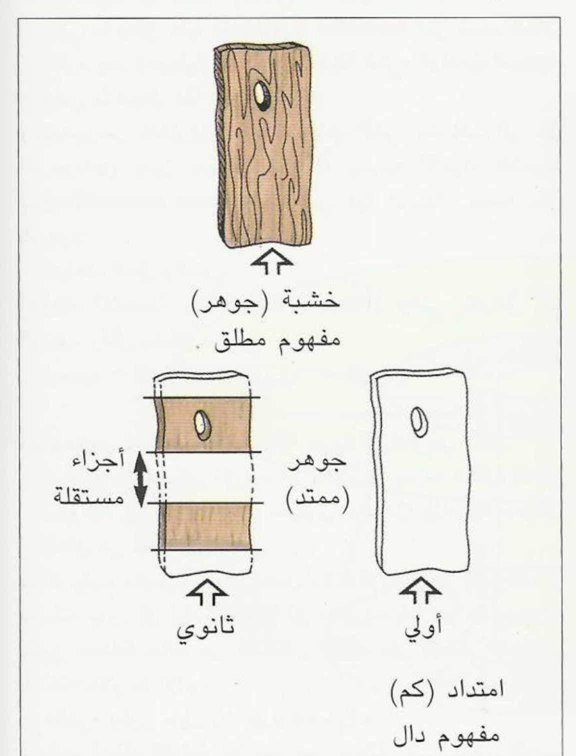
A «مقص اوكام»



B الكليات



C حول نظرية الفرضية



D المفاهيم المطلقة والدالة

السكولائية المتأخرة/وليم أوكام.

وليم أوكام (١٢٨٠–١٣٤٨). مع نهاية القرون الوسطى أرسى أوكام حركة فكرية كانت الأساس الذي مهّد لأفكار العصر الحديث. شكل التيار الذي يرقى إلى أوكام «الطريق الجديد» (via moderna) مقابل الطريق القديم (via antiqua) الذي يرتبط بالمدارس التي ينسب إليها كل من ألبرت والأكويني ودنيس سكوت. لا بد في عرضنا للأسس النظرية لفلسفة أوكام من أن نشير أولًا إلى مبدأين اثنين:

- مبدأ **القدرة الكلية** الذي يقول إن الله، وبسبب قدرته الكلية، كان بإمكانه أن يخلق الأشياء بشكل مختلف، وأنّ بإمكانه، وفي كل وقت، أن يخلق بشكل مباشر حتى ما كان يمكن أن يخلق بشكل غير مباشر، أي عبر أسباب ثانوية (عبر الأسباب الطبيعية في العالم). يستنتج من ذلك، أنه ليس بإمكاننا أن نتعرف إلى وجود الأشياء أو حتى إلى الترابط السببي بين الأثر والسبب بأسباب ضرورية. لا يمكن لوجود A أن يفترض بنفسه وبالضرورة وجود B. يمكن الزعم فقط أن B يمكن أن تكون نتيجة طبيعية لـ A (مثلًا الدخان من النار).

بذلك يمكن القول إن العالم المخلوق بالنسبة إلى الإنسان هو عبارة عن ترابط بين وقائع حادثة محتملة. وبالتالي لا يمكن أن تكون معرفتها قائمة على أسس مسبقة، بل على أساس الخبرة والدراية التي تتناول ما يحدث فعلًا، أو ما هو قائم فعلًا.

- ما يعرف **بالمبدأ الاقتصادي** (أو سيف أوكام) ونصه:

«يجب ألّا نقر بالتعددية دون أن تجبرنا عليها الضرورة (pluralitas non est ponenda sine necessitate)».

يجب اعتبار كل الحيثيات التي لا تلزم لإيضاح شيء ما زائدة وبالتالي لا بد من إسقاطها.

ينطوي هذا المبدأ المنهجي على نقد الماورائيات انطلاقًا من تصوره للغة. وهو يتوجه ضد الإيمان الباطل الذي يقول إن كل تعبير لغوي لا بد أن يعبر عن حقيقة، ما يعني تعدد الكيانات نتيجة لمجرد تعدد المعطيات اللغوية.

فيما يخص **مسألة الكليات** يبدو أوكام إسميًا. أما منطلقه فهو أن لا وجود واقعيًا إلا للفردي. وأوكام لا يحتاج في ذلك إلى الاستعانة بأي مبدأ من مبادئ التفريد. فالله قد خلق الموجودات مفردة. أما ما هو كلي فيوجد في الذهن فقط (in mente).

«إني أعتقد جازمًا، أنه لا وجود لشيء من هذا القبيل خارج ما نجد في النفس من عموميات. بل إن كل ما هو كلي وما يقال على أشياء عدة موجود في الذهن...».

إن المفاهيم الكلية هي إنجاز القدرة المعرفية التي بواسطتها يدخل الإنسان في علاقة مع شيء ما.

تعتبر **المفاهيم** علامات تشير إلى شيء آخر. وهكذا تكون الكلية علامة يمكن أن تشير إلى كثرة.

والمفهوم هو واقعة في النفس يدل على شيء آخر يكون محمولًا في الجملة. (إنه يفترض).

ولنفهم دلالة تعبير ما علينا أن نعرف ما يفترضه. وقد ميَّز أوكام هنا أنواعًا ثلاثة من الفرضيّات.

الفرضية الشخصية حين يكون التعبير إشارة إلى ما يُدَلّ عليه.

كلمة إنسان على سبيل المثال في عبارتنا: سقراط إنسان، إشارة إلى الإنسان الفرد.

في الفرضية البسيطة حيث يكون المفهوم لذاته،

على سبيل المثال «الإنسان هو نوع» هنا لا يمكن الزعم أن الإنسان المفرد هو نوع.

في الفرضية المادية يمكن أن يكون التعبير إشارة إلى الكلمة. أو العلامة المكتوبة. «الإنسان كلمة مكتوبة» على سبيل المثال.

والقضية تكون صحيحة حين يكون الحامل والمحمول قد افترضا شيئًا واحدًا.

يميز أوكام بين المفاهيم المطلقة والمفاهيم ذات الدلالة الإضافية. أما المفاهيم المطلقة فتصف مباشرة أشياء واقعة ومفردة. أما المفاهيم الافتراضية فتشير إلى الشيء من الوجهتين الأولى والثانية. فهي تفترض وظيفة العقل في التطابق والتنظيم، وهي لا تعتبر بذلك أشياء قائمة بذاتها.

وهكذا يؤكد أوكام أن اثنتين فقط من مقولات أرسطو (راجع ص ٤٧)، تشيران إلى واقعات. وهما الجوهر والكيف.

أما مقولة الكم على سبيل المثال فتشير أولًا إلى الجوهر وثانيًا إلى الامتداد الذي لا يمكن إطلاقًا تمييزه عن الجوهر.

مما لا شك فيه أن المعرفة الحدسية تحيط بوجود الشيء. وهي تستند إلى الإدراك الحسي، وإلى التجربة الداخلية الذاتية.

تسمح المعرفة التجريدية بتأليف أحكام تستند إلى مفاهيم حتى في غياب الموضوعات، إلا أن هذه الأحكام لا تقول شيئًا عن وجود الأشياء الفعلي. وبذلك يكون وجود الأشياء مستندًا، على الدوام، إلى المعرفة الحدسية.

وهكذا لا يمكن على سبيل المثال أن تتم البرهنة على أزلية النفس لأن مثل هذه البرهنة لا يمكن أن تستند إلى أسس تقوم على الاختبار.

بعد العام ١٣٢٨ عالج أوكام **موضوعات سياسية**، سياسة الكنيسة، مدافعًا بشكل خاص عن حق الرهبنة الفرنسيسكانية بالتخلي عن الملكية. كما أنه نادى باستقلالية السلطة الدنيوية (القيصرية) عن السلطة البابوية مؤكدًا في هذا الإطار على شرعية السلطة الدنيوية في استنادها إلى قرار المواطنين الحر.

اللامتناهي (الله)

الوحدة (انطواء)

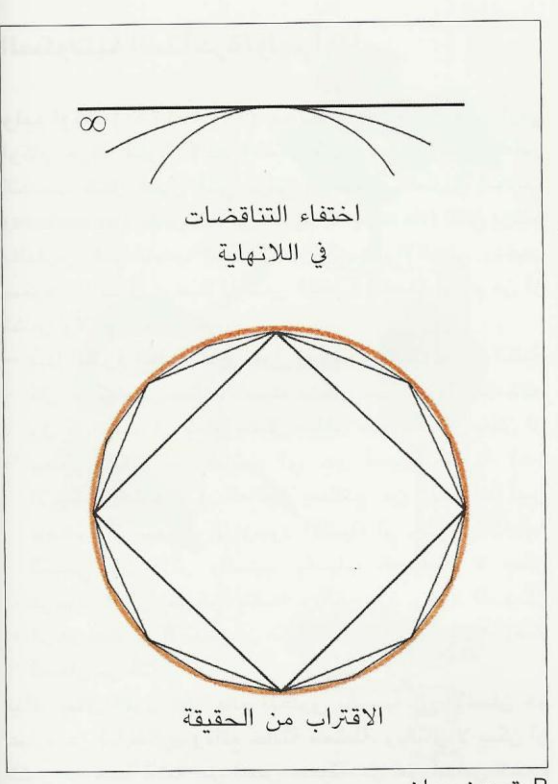
العالم

الكثرة

تقلّص

تمدد

A العالم باعتباره انبثاقًا من الله



B ترميز رياضي

صورة العقل الالهي

ادراكات حسية

عقل

ادراكات حسية

C نظرية العقل الانساني (mens)

نقولا دي كوسا.

يعتبر **نقولا دي كوسا** (١٤٠١–٦٤)، مع ما مثَّل من أفكار، نقطة وصل بين القرون الوسطى والعصر الحديث. لقد تأثر بالأفلاطونية المحدثة وبالتصوف مستعينًا، إلى جانب ذلك وبشكل واسع، بالتأملات الرياضية. تنطوي فلسفته على أفكار عديدة يمكن اعتبارها أساسًا لصورة الإنسان والعالم في العصر الحديث.

وهو يصور **العالم** باعتباره كثرة من الأشياء اللانهائية والمنقسمة إلى تناقضات. والأشياء هذه تتحدد بصفاتها على أساس اختلافها فيما بينها. وبذلك يسود في العالم وجود آخر ثابت.

يمكن للعقل (ratio) أن يعرف الأشياء من خلال المقارنة بين المعلوم والمجهول، وعلى أساس المشابهات يمكنه أن يكوِّن المفاهيم.

وبما أنه يوجد في العالم نسبة أكبر أو أقل من التشابه فإنه لا يمكننا أن نعطي مقياسًا كاملًا. فإنه لا شيء يُعرف إلا ويمكن أن يُعرف بشكل أفضل.

يستخدم نقولا مثل المضلع الذي يمكن أن يزداد فيه عدد الزوايا إلى الحد الذي يقارب فيه الدائرة دون أن يصبح دائرة كاملة.

وفي الجهد الذي نبذله لتحصيل العلم لا نتوصل إلا إلى معرفة غاية جهلنا. وسيتحقق الإنسان من جهله بما فيه من قوة (عقل)، وبهذه القوة يطيب له أن يلم بكل التناقضات في اللانهائي.

فالإنسان يجد نفسه في موقع الجهل الحكيم (docta ignorantia).

إن وحدة العالم بما فيه من كثرة يجعلها كوسا قائمة في **الله** اللانهائي الذي فيه ترتفع كل تناقضات الأشياء اللامتناهية. يحاول نقولا أن يوضح تطابق المتناقضات في الله بالاستعانة بمثل رياضي:

بقدر ما يتسع محيط الدائرة بقدر ذلك يصبح الخط المنحني مشابهًا للخط المستقيم وصولًا إلى اللانهاية حيث يتماثل الخطان. وبذلك ترتفع التناقضات.

ثمة صيغة أخرى يستخدمها نقولا، وهي تقول إن الله هو في الوقت نفسه الكبر (الحد الأقصى maximum) والصغر (الحد الأدنى minimum) إذا لا شيءَ خارج الله من وجود لأكبر أو لأصغر: إن الله هو نهاية كل مقياس مهما كبر.

إن ماهية الله لا تعرف بالفهم. فهو يخضع لمقولة التناقض والله لا يعرف إلا بعقل يلامسه بالتوحد معه.

فالوجود بأكمله هو في الله بحالة الانطواء. والكثرة في العالم هي وجود الله في حالة الانتشار.

«وبالتالي فإن كل ما هو موجود بحالة ما، أو يمكن أن يوجد هو في الأصل (الله) بحالة انطواء، وكل ما خلق أو يمكن أن يخلق هو ما ينتشر عما كان مطويًا أولًا. والمخلوقات جميعها هي عبارة عن حالات انطواء انتشرت في العالم بالشكل الذي تجعل فيه المخلوقات من العالم عالمًا».

نفهم من عبارات نقولا أنه لا يقول بأية حلولية، إذ إن الموجودات لا تكون في الله ويكون العالم على الطريقة نفسها من الوجود. ففي العالم تضاف اللانهاية إلى مختلف الأشياء الموجودة فيه.

كذلك يمكن أن نصف الله بأنه الكلي القدرة لأنه هو كل شيء يمكن أن يكون.

وهو ليس مجرد إمكانية، في حين أن العالم ينقسم إلى وجود وإلى إمكانية بحيث تظل الموجودات خاضعة لإمكانية وجودها.

أكد نقولا على قدرة المعرفة الخلاقة في الإنسان. **فالعقل** الإنساني (mens) ومن خلال معرفته بالعالم إنما يرسم عالمًا جديدًا. وهكذا، فكما يخلق الله بمعرفته الموجودات فإن الإنسان يخلق مفهوم الوجود.

«فكما أن الله هو الخالق للموجودات الحقيقية وللأشكال الطبيعية، كذلك يعتبر الإنسان خالقًا للموجودات الفكرية وللأشكال الاصطناعية؛ وهذه ليست مشابهات لعقله بالطريقة التي نعتبر فيها المخلوقات مشابهة للعقل الإلٰهي».

إن العقل الإنساني صورة عن العقل الإلٰهي. وفيه نجد أصول الأشياء وبواسطتها يمكنه أن يعرف. إلا أن الإنسان لا يعرف كيف يكون الموجود المخلوق معروفًا عند الله. بل كيف يمكن أن يعرف من قبل الإنسان.

إن العقل يخلق العالم مجددًا بصفته موضوع معرفة من خلال قياسه العالم على نفسه.

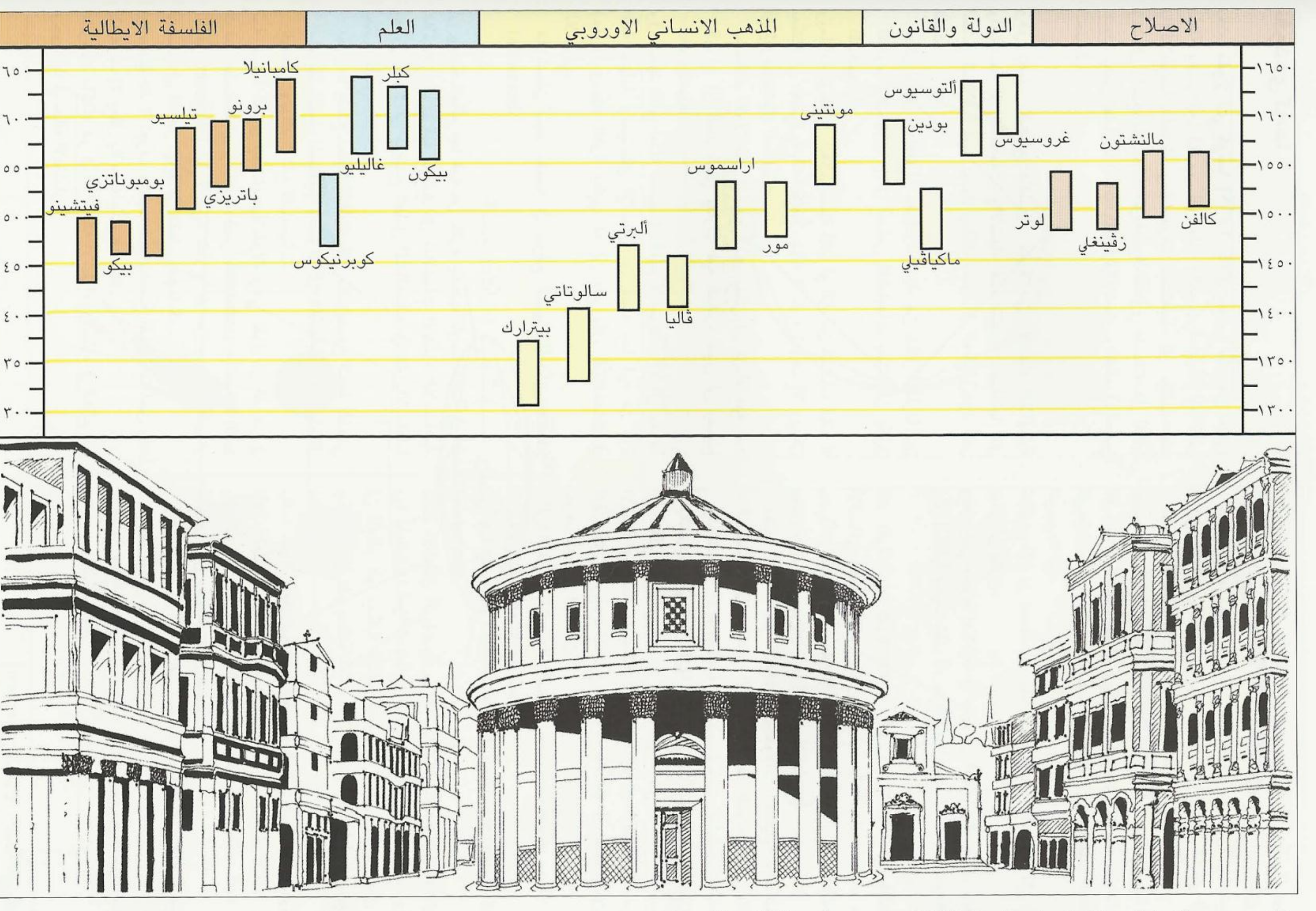
من هنا يعمد نقولا إلى اشتقاق كلمة عقل (mens) من قاس (mensurare).

تأخذ الأشكال الرياضية موقعًا خاصًا عنده، يوجب الاعتراف بها باعتبارها أمرًا استطاع الذهن بنفسه أن يستنبطها. وكما أن العالم هو بمثابة كشف قدمه الله تعالى، كذلك يعتبر ما ينكشف من علم بمثابة كشفٍ ذاتي يجده العقل إذا ما رجع إلى نفسه.

يشبه نقولا العقل بواضع لصورة العالم. فهذا يقدم خريطة للعالم استنادًا إلى معلومات (إدراكات) وصلته أو انتقلت إليه بالتواتر. إلا أنه يقوم بتثبيتها على أساس ما ثبت لديه من أشكال ومن مقاييس ومن نِسَبٍ.

إنه يتعرف إلى العالم على أساس الخريطة التي قام بوضعها وانطلاقًا من مقياس يضعه هو.

توصلنا هذه الأفكار إلى معرفة عالم ينظر إليه من منظور محصور أكثر حداثة.



مفكرو عصر النهضة، ونظرة على «المدينة المثالية» بحسب أحد الفنانين المجهولين

نظرة عامة.

تعتبر النهضة (والكلمة الفرنسية لها تشير إلى ولادة جديدة) **زمن تحول**: فالتقاليد الآخذة بالزوال في القرون الوسطى تصطدم بالتشكل الآخذ بالابتداء في العصر الحديث. إنه ليس عصر النُظُم الفلسفية الكبرى، بل عصر التجريبية ودفع إمكانيات سبر أعماق توجهات جديدة.

علينا أن ننظر إلى عودة الوعي الفلسفية الجديدة من خلفية التحولات التاريخية الثقافية التي تبرر اعتبار النهضة أيضًا عصر الاكتشافات والاختراعات:

أدى تحسين تقنيات السفر البحري (kompaß) إلى أكبر توسع في رحلات الاستكشاف (كولومبوس. فاسكودي غاما). نتيجة لذلك كان التوسع الأوروبي وانتشار المعارف إلى بلاد غريبة وإلى شعوب غريبة. فقام كوبرنيكوس بوضع صورة للعالم تكون الشمس مركزه. ثم كان اكتشاف الطباعة بأحرف متحركة على يد غوتمبرغ ما ساعد على نشر الأفكار وطباعة المخزون الفكري بشكل لم يعهد سابقًا، إن من حيث السهولة أو من حيث السرعة. كذلك قام ل.ب أكبرتي باكتشاف مبدإ المنظورية في حقل الرسم.

ثم كان التطور في التجارة وفي الاقتصاد المالي ما أدى إلى تحوّلات اجتماعية واضحة. ترافق ذلك مع تغير تقنيات الحروب التي أسهمت في دفن موقع الفارس ومركزه.

وفي الوقت الذي بدأ فيه عالم القرون الوسطى مقفلًا على تراتبية طبقية معينة وقائمًا على سيادة الكنيسة بدأ المجتمع الآن يشهد انتفاضة دينامية.

أما التيار الفكري **الإنساني** الذي قاده كل من بيترارك وبوكاسيو فقد تجلى في الوقوف ضد عناد التقليد السكولائي. لقد بدا فكر القرون الوسطى بالنسبة إلى الإنسانيين فكرًا تحجر في سفسطات لاهوتية ومنطقية، ومن هنا كان لا بد من التفكر بإعادة بعث الإنسان مجددًا وإخراجه من أُطُر الفكر القديم.

بدأت الحركة الأوروبية أساسًا من إيطاليا. ومن هناك وفي القرن الرابع عشر أخذت بالتوسع لتعم سائر أرجاء أوروبا. أما أبرز من مثّل هذه الحركة من الفلاسفة فهم:

ف. بيترارك، س. سالوتاتي، ل. ب ألبرتي، ل. فالا في إيطاليا. وفي هولندا إراسموس فون روتردام، وتوماس مور في بريطانيا. وميشال مونتيني في فرنسا.

يعتبر الإنسان محور الإنساني، أما الطروحات التي تحيط بذلك فتدور حول موضوعات الطبيعة والتاريخ واللغة.

انطلاقًا من الجهود المبذولة حول الوجود الإنساني (studia humanitatis من اللاتينية) واستنادًا إلى المفهوم القديم عن الإنسانية أصبحت هذه الصفة مرافقة للحركة بكاملها.

ثم إن الدراسات الإنسانية تعني الإحاطة الشاملة بشؤون التربية الذهنية والفنية كما يتجلى ذلك في نموذج الإنسان العالمي، الذي تعتبر الدرجة التي يبلغها في العلم والتربية وفي الوقت نفسه مقياسًا لصفته الأخلاقية.

اصطبغت **فلسفة النهضة الإيطالية** بشكل خاص بإعادة اكتشاف كل من أفلاطون وأفلوطين. يعود الفضل في نقل هاتين الفلسفتين إلى إيطاليا إلى بلاتون (Plethon) الذي نقل المعارف اليونانية إلى إيطاليا وإلى كوزيمودي مديتشي الذي أعاد تأسيس الأكاديمية الأفلاطونية في فلورنسا (عام ١٤٩٥). أما أبرز ممثلي التيار الأفلاطوني في عصر النهضة فهم، مارسيليو فيتشينو وجان بيكو دي لا ميراندولا.

ومن خلال ترجمات فيتشينو ومن خلال كتاباته انتشرت أفكار أفلاطون في جميع أرجاء أوروبا. تستند فلسفته بشكل خاص إلى فكرة الفيض في الأفلاطونية المحدثة وإلى تصوره لمعنى الجمال.

كذلك شهدت الأرسطوية في هذه الفترة وفي بادوفا حركة تجددية. ومن ممثليها نشير إلى بيترو بومبوناتزي وجاكوبو زاباريلا. شهدت الفلسفة الطبيعية بدورها حركة ناشطة.

فإلى جانب جيوردانو، المفكر الموسوعي في هذه الفترة علينا أن نذكر هنا ب. تيلسيو، ف. باتريزي، وت. كامبانيلا.

أما أكثر الإنجازات نجاحًا في عصر النهضة فنجدها في تعلم أصول العلوم الطبيعية الحديثة انطلاقًا من مفاهيم علمية جديدة ومن وعي منهجي جديد.

يرتبط العلم، بالنسبة إلى كل من ج. كبلر وغ. غاليلي، بعلاقات عددية يمكن حسبانها مع التغاضي عن السؤال التقليدي المتعلق بالماهية.

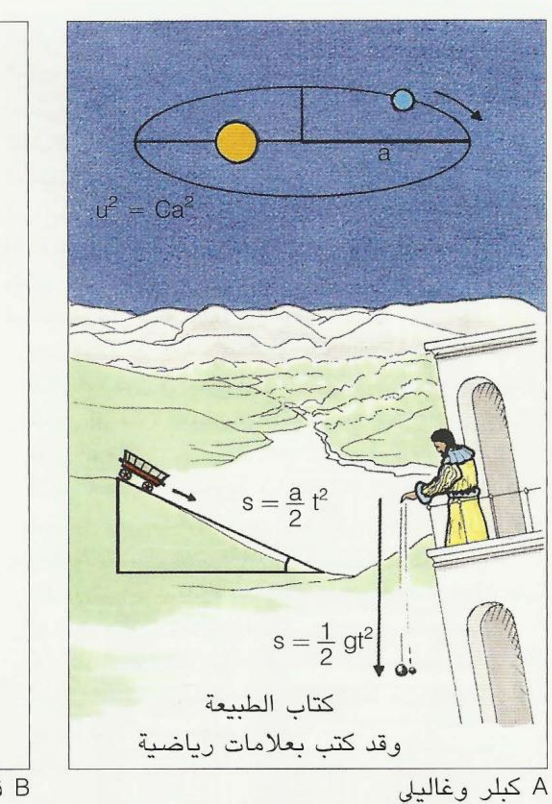
أما ف. بيكون فيرى أن لتقدم المدنية أسسًا نجدها في تطور العلم والتقنية وجعلهما في خدمة الرفاهية الإنسانية.

فيما يخص **فلسفة القانون والدولة** كما مثلها كل من ج. بودين وهـ. غروسيوس ويوحنا ألتوسيوس، تلعب مفاهيم الحق الطبيعي والسيادة والحكم بعقد سياسي دورًا مركزيًا. أما ماكيافيلي فقد أشار إلى الوضعية الخاصة القائمة على الفصل الواقعي بين الأخلاق والسياسة.

مع **حركة الإصلاح** التي قادها مارتن لوتر وصلت الانقلابات أخيرًا إلى الكنيسة المسيحية. بكل الأحوال لقد كان مطلب التجديد مقدرًا لعدة أسباب، منها الموقف الدنيوي عند بعض الباباوات والمبالغة بممارسة سلطاتهم، يضاف إلى ذلك تضاؤل العدة اللاهوتية عند صغار الأكليروس، والانهيار الخلقي العام.

أما نتائج الإصلاح فقد تمثلت في إحداث تغييرات عميقة في المجال الديني – العقلي، وفي التركيبة الاقتصادية الاجتماعية وفي المجال السياسي في أوروبا.

كما كان للأفكار الإصلاحية أثرها الكبير في سويسرا بفضل ما أدخل كل من أولريش زڤينغلي ويوهان كالفن (الكالفينية) من تشديد على عقيدة القدر والتشدد في أخلاق العمل.



A كبلر وغاليلي

أشكال الطبيعة الكلية

تعميم

تصنيف

لوحات

مقارنة

تجربة

ملاحظة

عقل

تجربة

B فرنسيس بيكون: الاستقراء

وهم الكهف:
أحكام الفرد المسبقة

وهم القبيلة:
أوهام الجنس البشري

وهم المسرح:
أحكام المدارس الفلسفية المسبقة

وهم السوق:
أحكام اللغة المسبقة

C فرنسيس بيكون: نظرية الأوهام

العلوم الطبيعية: فرنسيس بيكون.

من أهم إنجازات أوائل العصر الحديث ظهور مفهوم علمي جديد تنبع أسسه من العلوم الطبيعية ومن الوعي المنهجي. إن العقل والتجربة هما الأساسان الوحيدان لمعرفة يقينية.

«ففي العلوم الطبيعية التي تعتبر نتائجها صحيحة وضرورية لا يمكن لألف (من أمثال) ديموستين أو لألف (من أمثال) أرسطو أن يقلبا إلى صح ما كان خطأ» (غاليلي).

إن التحرر من التبعية للمرجعيات المتواترة، خاصة من الفلسفة الطبيعية الأرسطوية، إلى جانب تطوير منهجية جديدة تعتمد الكم، كل ذلك قد أسهم بتغيير صورة الكون والطبيعة بشكل حاسم.

يمكن اعتبار **نيقولا كوبرنيك** (١٤٧٣–١٥٤٣) رمز التحول في العصور الحديثة. ففي كتابه (في الحركات السماوية، De revolutionibus orbium coelestium). قام بإبدال صورة العالم القديمة، الصورة المتوارثة عن بطليموس والتي تجعل الأرض محور الكون، بصورة أخرى تجعل الشمس مركزًا وحول هذا المركز تدور الأرض:

يعتبر ذلك خطوة هامة في اختراق صورة عالم مقفل في القرون الوسطى وصولًا إلى صورة عالم مفتوح وديناميّ.

وقام **يوحنا كبلر** (١٥٧١–١٦٣٠) بدفع منهجية معرفة الطبيعة كميًا خطوة أخرى إلى الأمام.

أدت القوانين التي وضعها والمبنية على حسابات مستفيضة حول الأفلاك، إلى تصحيح الفرضيات التي وضعها كوبرنيك وكانت خاطئة مثل فرضية المدار الدائري لسير السيارات وقانون حركتها، (علمًا أن المدار الدائري كان معتمدًا منذ العصور القديمة باعتبار الشكل الدائري شكلًا مثاليًا).

ومن اللافت هنا جمعه بين التوصيفات الرياضية والدينامية (الفيزيائية) في الفلك.

أما **غاليليو غاليلي** (١٥٦٤–١٦٤٢) فقد نال شهرته بنظريته عن الحركة والسقوط وبانحيازه إلى نظرية كوبرنيك. وبالنسبة إليه يتحدد جوهر الحقيقة عبر علاقات عددية. وحده الذي يتمكن من قراءة العلامات الرياضية والذي يتمكن من تحويلها إلى قوانين هو الذي يتوصل إلى معرفة موضوعية.

«لقد كتب كتاب الطبيعة بلغة رياضية. وحروفه هي مثلث ودائرة وما سوى ذلك من الصور الهندسية».

في المعرفة العلمية يتشارك العقل والملاحظة على مستوى واحد.

أما معالم منهجه فهي:

تفكيك ما يصار وصفه إلى عناصر بسيطة (تحليل الظواهر)؛ تقديم الفرضيات؛ التحقق منها بواسطة التجارب (بما في ذلك التجارب العقلية)؛ تعليل النتائج وتقديم قوانين طبيعية تصاغ بشكل رياضي.

أما الأمر الحاسم بالنسبة إلى مفهوم العلم في العصور الحديثة فكان إحلال مفهوم الوظيفة مكان مفهوم الجوهر. إن التركيز على ما يمكن قياسه كميًا وما يمكن توصيفه بقوانين مترابطة، والإقرار بتراجع البحث في التحديد الماهوي للأشياء، كلها أمور سهلت تقدم العلوم الطبيعية.

إن هدف العلم بالنسبة إلى **فرنسيس بيكون** (١٥٦١–١٦٢٦) هو السيطرة على الطبيعة خدمة للمجتمع. إن العلم بالنسبة إلى بيكون يعني القوة، من هنا رأى بيكون أن من واجبه تقديم عرض منهجي لأسس كل العلوم ولرؤيته لها. أما تصنيف العلوم فيتبع تقسيم القدرات الإنسانية تبعًا لما يلي:

- الذاكرة (memoria) (وموضوعها) التاريخ.
- الخيال (phantasia) (وموضوعه) الشعر.
- العقل (ratio) (وموضوعه) الفلسفة.

إما العلم الأعلى فهو الفلسفة الأولى التي يعتبر موضوعها الأسس المشتركة لكل العلوم.

حتى يتم الوصول إلى رأي صحيح في طبيعة الأشياء، على الإنسان أن يتحرر أولًا من كل الأحكام المسبقة التي تقف عائقًا دون المعرفة الموضوعية.

إن المعرفة هي بالحقيقة صورة عن الطبيعة دون تصورات تحمل على الخطأ. والأحكام المسبقة هي ما يسميه بيكون بالأخيلة أو **الأوهام** (idole) وهو يميز في كتابه (الآلة الجديدة). أو الأورغانون الجديد (novum organon) أنواعًا أربعة منها:

- أوهام القبيلة (idola tribus): وهي ناشئة عن طبيعة الجنس البشري، ذلك أن العقل ومعنى الطبيعة عندنا لا يمكن أن ينشا إلا تبعًا لمقاييسنا الإنسانية. والعقل بمثابة مرآة غير مستوية إذ هو يجنح إلى مزج ذاته بالأشياء وهو بذلك يقوم بمسخ الأشياء.
- أوهام الكهف (idola specus): وهي أوهام قائمة في الفرد وهي تنشأ عن استعداداته، عن تربيته، عن عاداته وميوله.
- أوهام السوق (idola fori): فاللغة أيضًا تقود إلى الخطأ من خلال تقديم دلالات خاطئة، إذ إن العبارات تقدم نفسها على الأشياء. من هنا تنشأ الخلافات حول الكلمات والأسماء والألفاظ.
- أوهام المسرح (idola theatri): وهي أوهام متوارثة مع تعاليم المدارس الفلسفية. وقوامها استخدام أساليب برهانية معكوسة واختراع النظريات المبسطة.

خلافًا لذلك كله فإن المنهج الصحيح الذي يوصل إلى نظرية صحيحة في المعرفة، والذي يؤدي إلى التخلص من الأوهام والأخيلة هو **الاستقراء.**

يقوم الاستقراء على خلفية منهجية – تجريبية تفترض تجميع الملاحظات ومقارنتها ليصار بعد إجراء تعميمات متتالية إلى فهم الأشكال العامة في الطبيعة.

خلال ذلك لا ينطلق الاستقراء من تجارب تخضع لمجرد الصدفة بل هو يتعامل بحسب تصميم موضوع مع إدراكات منظمة (جداول) ومع تجارب هادفة.

اكسفورد
كامبردج
لندن
روتردام
لوفان
هلمشتادت
فيتنبورغ
فرنكفورت
باريس
بازل
جنيف
ليون
بوردو
تولوز
البندقية
بادوفا
بولونيا
بيزا
فلورنسا
بيروجيا
روما

مارسيليو فيتشينو
بيكو دي لا ميراندولا
إراسموس روتردام
نيقولا ماكيافيلي
ميشال مونتينى
جيوردانو برونو
فرنسيس بيكون
غاليليو غاليلي

A مراكز نشاط فلاسفة النهضة

ماذا أعرف؟

العقل المخادع
عدم الأمان
عدم اليقين
الخوف من الموت

العقل الشكاك
تجربة
الطبيعة بوصفها الدليل
خضوع

الحياة في التناقضات

المعرفة عبر التجربة الفردية: يحمل الانسان في ذاته الشكل الكلي للشرط الانساني

B مونتينى

المذهب الإنساني.

يعتبر فرنسيسكو بيترارك (١٣٠٤-٧٤) مؤسس **المذهب الإنساني**. إن الإعراض عن نمط التعليم الجامعي الجامد السائد في القرون الوسطى بشكل خاص قاده إلى إعادة اكتشاف الفلسفة والأدب القديمين. وقد كانت المؤلفات الكلاسيكية القديمة نموذجه في ذلك إنْ من حيث المضمون أو من حيث الشكل.

يتميز هذا التيار، على الجملة، بميزة أدبية طاغية، من معالمها الإعجاب الشديد بالفصاحة القديمة.

لقد تحول حقل اللغة (القواعد والبلاغة والجدل) موضوع الفكر الإنساني المركزي، وما زاده انتعاشًا الاهتمام الزائد بالأعمال الفيلولوجية وإعادة طباعة النصوص القديمة.

في «المناقشات الجدلية» وقد وضعها لورنزو فالا (١٤٠٧-٥٧) وهي أبحاث حول المفهوم والقضية والاستنتاجات المنطقية، نرى بوضوح كيف يمكننا استخلاص منطق لغة والسير به. يرتبط ذلك بنقد للفلسفة السكولائية: إنها تخدعنا من خلال ما تتضمن من تراكيب لغوية عبثية لا تنطوي على أي أمر واقعي. من هنا يتوجب،

الانطلاق مباشرة إلى الأمور بالذات والإلمام بالعلاقة المتبادلة بين الكلمة والشيء.

إلا أن الإنسان يظل موضوع الفلسفة الأساسي، وكذلك شروط حياته التاريخية والسياسية والتفتح الحر لقواه الإبداعية.

من هنا كانت التسمية «إنسانية» عودة إلى الاهتمام بالوجود الإنساني (studia humanitatis).

إن مثال الفلسفة الإنسانية هو الإنسان العالمي،

إن الإنسان الذي يتعالى على كل المواقف، الإنسان المتعلم الملم بكل جوانب العلم. الإنسان الذي يحس بالقدرة على توسيع معارفه وحدوده باعتباره جوهرًا قادرًا على ممارسة التعلُّم.

انطلاقًا من مثال الإنسانية القديم، لا بد لنا من أن نفكر بالارتباط بالموقف الأخلاقي كما يتمظهر، إلى حدٍّ ما، في فضائل الاعتدال والعدالة والشعور الجمالي والتناغم والانسجام مع الطبيعة، وحيث تلعب أيضًا الفضائل الاجتماعية في مجتمع مدني دورًا شديد الأهمية. ومن أبرز ممثلي المذهب الإنساني في شمال أوروبا نشير إلى **إراسموس فون روتردام** (١٤٦٩-١٥٣٦). وإليه ينسب الجهد الذي تمثل في الجمع بين الفلسفة المسيحية والإنسانية القديمة.

لا تبرز الحياة إلا في تنوعها وفي اختلافها، من هنا لا بد للحكمة الإنسانية من أن تجمع بين الأمور المختلفة وألّا تتخلى عن أي شيء.

مثل هذا الانفتاح لا بد من أن يفرض التسامح في مجال الدين. وهذا ما يتماشى مع مسيحية إنسانية عالمة ومؤمنة بإنسان عالمي أو بمواطن عالمي.

ينتقد باستعلاء في كتابه التهكمي «مدح الجنون» أسباب ضعف الإنسان كما ينتقد عصره.

وبالترابط مع فهمه الفيلولوجي النقدي ازداد الوعي باستقلالية العقل إزاء كل سلطة ومرجعية.

حتى مسألة الإيمان اعتبرت مسؤولية فردية تعود لضمير كل فرد.

ومع أنه تأثر في العديد من أفكاره بالإصلاح الديني، إلا أنه قد ابتعد لاحقًا عن هذه الحركة. وهذا ما تجلى بشكل خاص في النقاش الذي أثير مع لوتر حول مسألة حرية الإرادة التي أصر عليها إراسموس.

أما توماس مور (١٤٧٨-١٥٣٥) فقد كان صديق إراسموس وقد اشتهر بكتابه «اليوطوبيا» وفيه عرض تصوره لدولة طوباوية تقوم على التسامح الديني وعلى السعادة الكلية وعلى إلغاء الملكية الخاصة.

أما الجانب الآخر من الفلسفة الإنسانية والذي يختلف عما شهدناه في النهضة الإيطالية فنجد أبرز ممثليه في المذهب الإنساني الفرنسي.

ميشال دي مونتيني (١٥٣٣-٩٢) مع كتابه «المحاولات» (Essais). وبه أنشأ نوعًا أدبيًا جديدًا يعتمد شكلًا ذاتيًا لا يرتبط بشيء آخر.

امتاز مونتيني بعبارته «ماذا أعرف»؟ التي تعتبر إشارة واضحة إلى منطلقه الشكي. فالعالم يبدو دائم التغير، شديد الانقسام بتنوعه، بحيث إن العقل يبدو نهبًا لوساوسه إذا ما اعتقد أن بإمكانه الإحاطة بشيء ثابت وأزلي.

«وفي غاية الأمر لا وجود إطلاقًا لوجودٍ ثابت، لا في جوهرنا ولا في جوهر الأشياء. فنحن وأحكامنا وكل الأشياء الزائلة تجري وتموج دونما انقطاع».

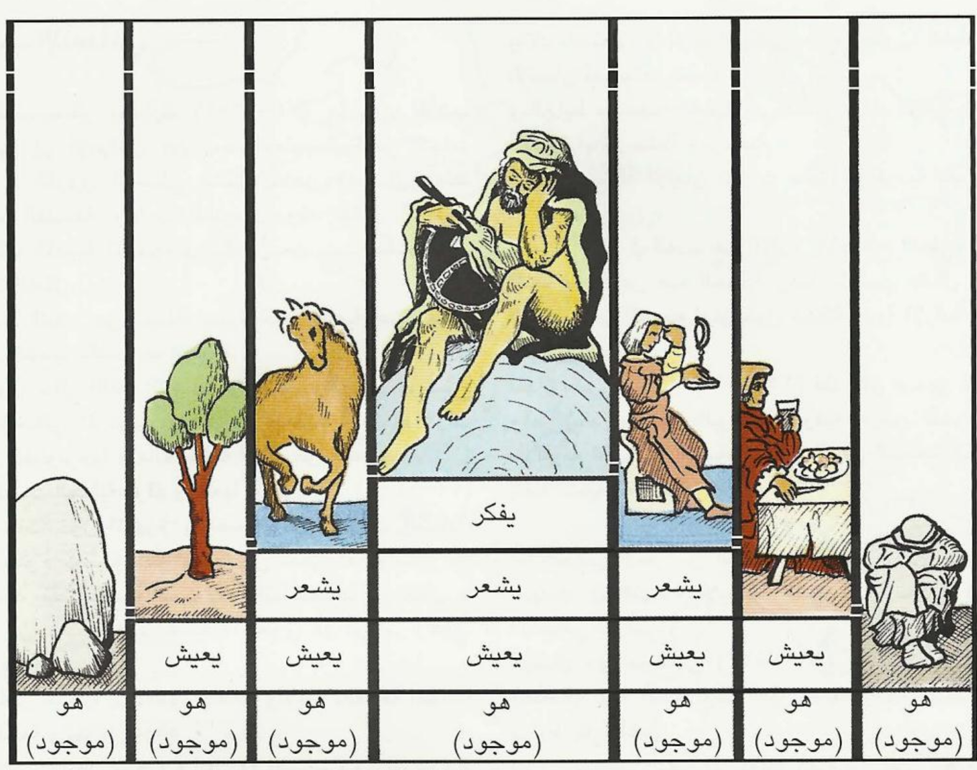
لذلك فهو يرى أن العلم الطبيعي ليس إلا شعرًا سفسطائيًا، وأن تقاليد الفلسفة هي تقاليد تسودها الفوضى.

كذلك الحياة الإنسانية فهي لا تظهر إلا عبر عدم أمانها وعدم يقينها وعبر تحدي الموت الدائم لها (وهي الأفكار الرئيسة التي أخذت بها الوجودية فيما بعد).

إلا أن الموقف الشكّي لم يقده إلى الاستسلام بل إلى التحرر من الأفكار المسبقة. كما أنه موقف يساعد في الوصول إلى الاستقلالية في الأحكام وإلى اليقين الداخلي. من هنا تبدو الخبرة الخاصة بمثابة المصدر الأفضل للمعرفة. كما أن الذات الخاصة تبدو بمثابة الموضوع الأكثر ملاءمة. يكتشف المرء في تأمله لذاته طبيعته الخاصة به وفي الوقت نفسه يكتشف الشكل الكلي لما هو إنساني.

«يحمل كل فرد في داخله الشكل الكلي للطبيعة الإنسانية».

فبالمعنى الرواقي، تعتبر الطبيعة المنظمة معيارًا وفائدة لحياة تتناسب والمعطيات.

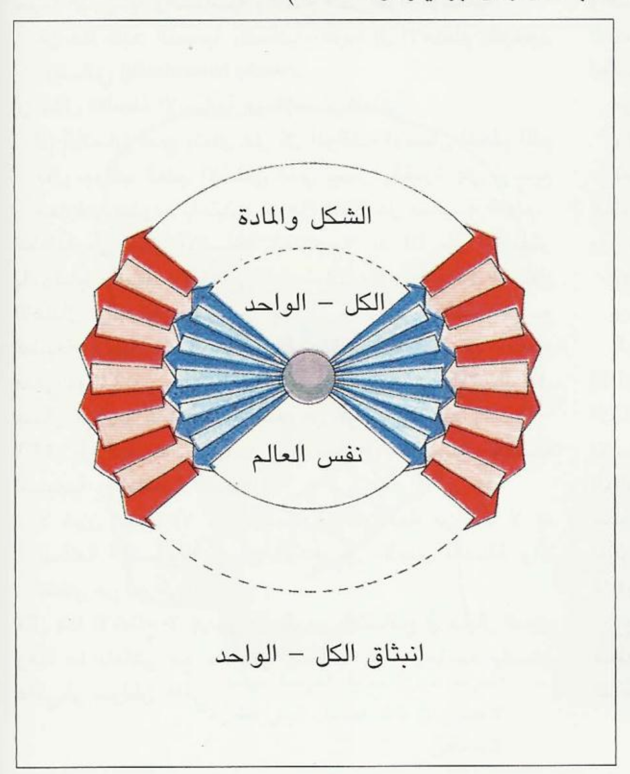


A بيكو دي لا ميراندولا: موقع الانسان (بحسب كارلوس بوفيلوس، ١٥٠٩)

كوبرنيك وكبلر:
يتحدد الكون بالكرات الثابتة

برونو: الكون اللانهائي

B الكون



C جيوردانو برونو

الفلسفة الإيطالية.

تَمثّت **أفلاطونية** النهضة التي ممثلها الرئيسي هو مرسيليو فيتشينو (١٤٣٣–٩٩) قدر الإنسان ككائن روحاني.

إن النفس الأزلية في الإنسان هي واسطته وهي رباطه بهذا العالم. فهي الواسطة التي تربط دائرة ما هو جسماني بدائرة ما هو عقلي إلٰهي. وإذا قُدِّر للنفس بقدرة العقل الذي فيها أن تتحرر من الجسد، فبإمكانها أن تعود مجددًا إلى أصلها الإلهي.

أما تلميذ فيتشينو، جيوفاني بيكو دي لا ميراندولا (١٤٦٣–٩٤) فقد أشار في خطابه، حول «كرامة الإنسان» إلى إن الحرية عنصر محدد لعقلية الإنسان:

عند نهاية أيام الخلق قام الله بتوزيع كل الصفات بحيث لم يبق للإنسان شيء خاصّ به، من هنا كان خطابه للإنسان:

«لا شيء يحد من نشاطك، بل عليك وبحسب إرادتك الحرة... إن طبيعتك هي التي تحدد وجودك. لقد جعلتك واسطة العالم. حتى تستطيع بنفسك أن تنظر من هناك إلى حولك وترى كل ما في العالم... ولك كامل الحرية أن تنحدر إلى عالم الحيوان الأدنى. ولك أيضًا كامل الحرية أن ترتفع إلى العالم الإلهي ويكون ذلك بمحض الإرادة التي أعطِيتَ بما لك من عقل».

يستطيع الإنسان بما وُهِب من عقل أن يتأمل جميع الأشكال التي خلقها الله وله مطلق الحرية في أن يخلق ماهيته الخاصة. إنه في وسط العالم. والتصور هذا يزداد دلالة من خلال التأكيد على الذاتية الحرة، وبكل الأحوال تميل الأفلاطونية إلى دفع الحياة الجسدية عند الإنسان وكذلك حياته الاجتماعية إلى الظل وذلك على حساب حياة فكرية تأملية خالصة.

أما بيترو بومبوناتزي (١٤٦٢–١٥٢٥) فيعتبر من أبرز ممثلي **التيار الأرسطوي**، وهو يؤكد على وحدة الجسد مع النفس. فالنفس الإنسانية، حتى تتمكن من الإدراك، تحتاج إلى الحواس. وبذلك فهي دون الجسد لا يمكن التفكر بها. فالمعارف جميعها تستند إلى التجربة. من هنا يمكننا فقط أن نعرف العلاقات التي تقوم على التجربة في الطبيعة ولا يمكننا أن نتعرف إلى أسباب الوجود الكامنة خلفها. كذلك لا يمكننا البرهنة على خلود النفس ببراهين عقلية. وفي مجال الأخلاق لا يمكننا أن نعتمد على هذه المقاييس، إذ إن الفضيلة يجب ألّا تطلب لأجرٍ في العالم الآخر.

بالنسبة إلى برناردو تيلسيو (١٥٠٩–١٥٨٨) وفي إطار **فلسفة الطبيعة** فهو يعطي السخونة والبرودة، باعتبارهما من المبادئ الفاعلة والمادة باعتبارها مبدأ سلبيًا، أهمية كبرى، فمن ترابط المبدأين ومن تأثيرهما ينشأ كل شيء. أما الأشياء الطبيعية فيتعرف إليها الإنسان بفضل ما فيه من نفس مادية. ثم إن العلوم جميعها وكذلك المفاهيم والأحكام والمنطق والرياضيات، كلها علوم تستند في نهاية الأمر إلى الإدراكات الحسية. أما الأمور الإلٰهية فيعرفها الإنسان بفضل ما أودعه الله فيه من نفس عقلية.

أما **جيوردانو برونو** (١٥٤٨–١٦٠٠) فقد قام بتشكيل ميتافيزيقا شاملة، متأثرًا بالأفلاطونية المحدثة، وبكل من نيقولا دي كوسا وكوبرنيك. أما تصوره للعالم فقد عرَّضه لهيئة التفتيش ثم للإعدام.

أخذ برونو بتصور كوبرنيك لصورة العالم القائم على مركزية الشمس إلا أنه قال بلا نهائية الكون، معتبرًا إياه قائمًا من عددٍ لا حصر له من العوالم التي يمكن أن تكون أيضًا مأهولة كالعالم الذي نحن فيه. وفيما تعتبر العوالم الفردية خاضعة للتغير والزوال فإن الكون بمجمله أزلي وغير متحرك إذ لا شيء يوجد خارجًا عنه، بل هو الوجود بالذات.

أما السبب في ذلك فيعود برأيه إلى لا نهائية الله الذي بإمكانه أن يخلق ما هو لا نهائي:

«إننا نعلم يقينًا أن هذا الفضاء الذي هو أثر وفعل لسببٍ أولي لا نهائي، وأثر لمبدأ لا نهائي وخُلق بطريقة لا نهائية هو فضاء يجب أن يكون لا نهائيًا أيضًا»

في الكل – الواحد هذا التابع للمبدأ الإلٰهي الأول نجد أن الوجود بأكمله إنما ينطوي فيه. ففيه تتوحد المتناقضات جميعها. أما موجودات العالم المفردة فهي ليست إلا انتشارًا له. من هنا نشهد حضور الله في أشكال الطبيعة فالله ليس خارج العالم بل هو فيه.

أما في انتشار الأشياء المفردة فإن وحدة المتناقضات لن تعود موجودة. ويتباعد الإمكان والفعل فإن هذه الأشياء المفردة لن تكون جميعها ما يمكن أن تكونه. وبالتالي فهي أشياء غير كاملة وعرضة للتحول والفناء.

أما العامل المؤثر في الطبيعة فهو النفس الكلية. والفعل المنبثق منها هو «الصانع الداخلي»، الذي يشكل المادة من الداخل ويحولها إلى كثرة في الطبيعة.

إلا أن الشكل لا ينطبع في المادة من الخارج بل هي تحمله في ذاتها وتدفع به إلى الوجود.

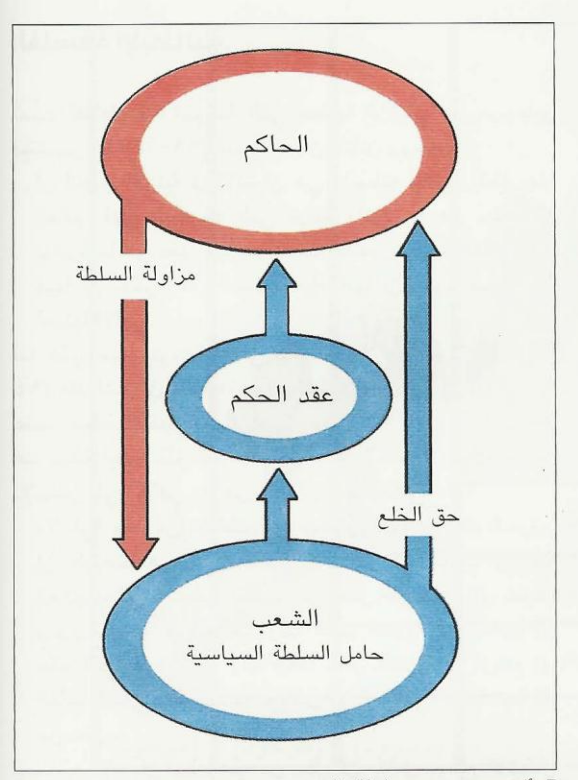
إن المادة وتاليًا كل أقسام العالم هي موجودات يتخللها العقل ولذلك فهي موجودات ذات نفس.

طوّر برونو في كتاباته المتأخرة فكرة المونادات التي هي عناصر الطبيعة التي تحتوي، باعتبارها أصغر وأبسط وحدات، جوهر الأشياء.

يتوق العقل الإنساني بالتوافق مع جوهر الكون إلى معرفة اللانهائي. واللانهاية هي المركز الذي يحيط بالكون إلا أن بلوغه يظل مستحيلًا. من ثم فإن حركة العقل هي «حماسة بطولية»، تؤدي إلى تنمية الوعي وإلى درجة من درجات التماثل مع الإلٰهي.

انسان
طبيعة
بشرية
خلقها الله
عقل
غريزة
اجتماعية
موافقة
حق طبيعي
حق وضعي

A غروسيوس: الحق الطبيعي



B ألتوسيوس: سلطة الشعب

الهدف: تشكيل مملكة في ايطاليا الوسطى

الظروف الخارجية (القدر)

١٥٠١
هرتزوغ
فون اوربينو

١٥٠٠
هرتزوغ دي
رومانيا

١٤٩٨
هرتزوغ فون
فالنتينوس

١٤٩٣
كاردينال

١٥٠٦
الوفاة أثناء
المعركة

عودة
الفتوحات

٤/١٥٠٣
الوقوع
في الأسر

١٥٠٣
وفاة
الوالد

الفضائل

سيزاربورجيا: الفضيلة والقدر

C نيقولا ماكيافيلي

فلسفة الدولة – فلسفة الحق: الإصلاح.

تعتبر مسألة **عنف الدولة** من الموضوعات الأساسية في نظرية الدولة. حدد جون بودين (١٥٣٠–١٥٩٦) مفهوم السيادة الذي يعتبر علامة على وجود الدولة. فالسيادة برأيه هي الجبروت المطلق والدائم والبالغ أقصى حده في «الأمر». أما صاحب الحق في السيادة (من حيث التشريع وقيادة الحرب وصاحب الحق الأعلى قضائيًا وماليًا) فهو

الحاكم المطلق الذي ليس مسؤولًا أمام أحد إلا أمام الأمر الإلٰهي وأمام الحق الطبيعي. كما أن السلطة التي تعطى له هي سلطة غير قابلة للرد.

إلا أن عليه مع ذلك أن يحترم حرية المواطنين وأن يحترم حقهم بالملكية.

ثمة موقف آخر اتخذه يوحنا ألتوسيوس (١٥٥٧–١٦٣٨)، فهو يرى أن السيادة لا تكون إلا للشعب، الذي يوكل السلطة إلى الحاكم مع الاحتفاظ بحق استرجاعها. والحاكم يمارس السلطة عبر الحكومة.

من هنا يملك الشعب أيضًا حق إسقاط الحاكم.

وفي كتابه «عن الحق في الحرب والسلم» أثار هوغو غروسيوس (١٥٨٣–١٦٤٥) افكارًا حول مفهوم **الحق الطبيعي**. إذ ميَّز بين الحق الوضعي، أي القانوني وتاليًا الحق الساري المفعول وبين الحق الذي لا يقبل التغير، الحق الطبيعي المعياري. والحق الوضعي يعتبر ساريًا إذا توافق مع الحق الطبيعي.

«إن الحق الطبيعي هو أمر العقل الذي يظهر أن ممارسةً ما تكون متوافقة مع الطبيعة العاقلة أو غير متوافقة معها بقدر ما تكون مسكونة بالضرورة الأخلاقية أو بالبشاعة الأخلاقية»

يقوم الحق الطبيعي على الأسس التالية: دوافع الإنسان الاجتماعية التي تحمله على تنظيم الجماعة، والعقل الذي بواسطته يمكنه أن يعرف ما يتوافق مع الطبيعة – علمًا أن العقل من خلق الله –. يمكن التوصل إلى مضمون الحق الطبيعي إما بواسطة مبادئ واضحة يمكن استخلاصها من طبيعة الناس، وإما بتأمل ما يتوافق مع آراء الشعوب المتحضرة.

طرح **نيقولا ماكيافيلي** في كتابه «الأمير» (١٤٦٩–١٥٢٧) اتجاهًا جديدًا في الفلسفة السياسية وذلك من خلال فض الترابط القائم منذ العصور القديمة بين السياسة والأخلاق. فبرأيه لا يتعلق الأمر بدولة تقوم على مثال أخلاقي معين بقدر ما يتعلق بوجوب تحليل ما هي عليه الدولة بالفعل،

«... وذلك أن ثمة فارقًا كبيرًا بين الحياة كما هي وبين الحياة كما يجب أن تكون، ذلك أن الذي تقتصر رؤيته على ما يجب أن يكون لا على ما حدث فعلًا، فإنه يقوم فعلًا بتدبير حياته لا الحفاظ عليها. فالإنسان الذي لا يريد إلا الخير دائمًا فإنه سيدمَّر حتمًا وسط العديد من الناس السيئين».

إن العصر الذي رآه ماكيافيلي عرضة للاهتزاز بما شهد من أزمات سياسية والذي أصبح آيلًا للانهيار من الداخل، هو العصر الذي أراد ماكيافيلي أن يرسم له الطريق أملًا بالوصول إلى جوهر دولة قائم على الاستمرار وعلى التنظيم، بحيث يؤمن نظام الدولة الثبات لُوعي المواطنين الأخلاقي. أُسُس هذا النظام هي براعة الحاكم وإرادة السلطة عنده. من هنا قدم أوصافًا للحاكم الذي يجب أن يكون قادرًا على تنظيم الدولة وعلى الحفاظ على السلطة. أما العوامل المؤثرة في ذلك فمردها إلى الفصل الذي افترضه ماكيافيلي بين السياسة والأخلاق.

على الحاكم أن يكون مستعدًا في الحالات الطارئة للقيام حتى بأعمال مشينة. فمن أجل مصلحة الحفاظ على السلطة، ليس من الضرورة بمكان أن يكون الحاكم جيدًا، بل ربما عليه أن يبدو جيدًا حتى يحافظ على احترامه في أوساط الشعب.

أما نموذج الحاكم عنده فهو سيزار بورجيا. ولسعادة الإنسان أو لشقائه علاقة بقوة الشكيمة وبالظروف الخارجية الطارئة (القدر fortuna). وبالتالي على الحاكم أن يصل إلى وضع يمكنه من التأقلم مع المتطلبات الخارجية وأن يكتسب أيضًا قوة الشكيمة التي تؤهله للانتصار على تقلبات القدر.

وأخيرًا أصاب الانقلاب في طرق التفكير القديمة المستندة إلى أسس تاريخية، الكنيسة المسيحية. فكان **الإصلاح** الذي أدى إلى انقسامها. فبسبب سوء الأحوال الكنسية أدت التجديدات الطارئة إلى اختراق الكنيسة، وذلك يعود إلى شخصية **مارتن لوتر** (١٤٨٣–١٥٤٦).

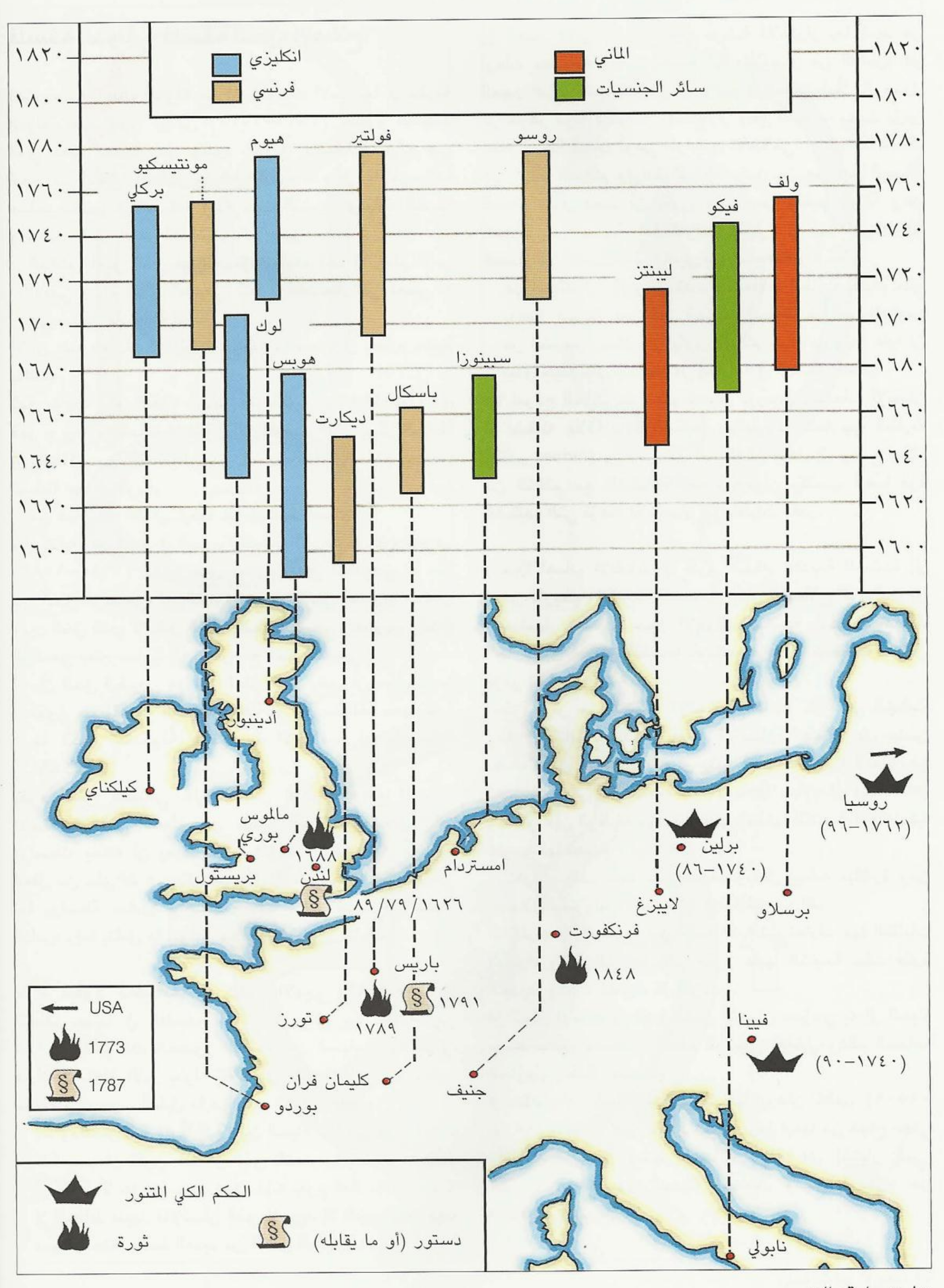
انطلق لوتر من الطبيعة الإنسانية القائمة كليًا على الخطيئة وعلى الفساد. ولذلك لا يمكن للإنسان، اعتمادًا على حسن أعماله وعلى حسن نواياه، أن يقدم أمام الله تبريرًا لأفعاله. إن ذلك غير ممكن إلا بالنعمة (sola gratia) وبالإيمان (sola fide) وبالتالي فإن الوظيفة الوسيطة التي أخذتها الكنيسة الكاثوليكية على عاتقها تصبح لاغية، لأن

الفرد سيقف فيما بعد بمفرده وبفعل إيمانه مباشرة ومن خلال مسؤوليته الشخصية في علاقته مع الله.

أما المرجعية الوحيدة فهي كلمة الله التي تعترف بها الكتابات الدينية، وبدل التراتبية التي تقوم عليها الكنيسة حلت فكرة الجماعة وفكرة كهنوت كل المؤمنين.

إن تجذر الإيمان وحده في باطن الإنسان سيؤدي به إلى الحياة وسط عالمين مستقلين: العالم الروحي الداخلي وعالم الجماعة الخارجي المتمثل بالدولة.

في نطاق البروتستانتية التي شكلها يوهان كالفن (١٥٠٩–١٥٦٤) والقائمة على التشرد القيمي وما تبعها من نجاح مهني واقتصادي اعتبر وسط الجماعة دلالة على اختيار إلٰهي، تطورت في العصور الحديثة تجمعات رأسمالية تقوم على أخلاقيات العمل.



نظرة عامة: التنوير

نظرة عامة.

من الناحية التاريخية والفكرية يعتبر القرنان السابع عشر والثامن عشر بمثابة عصر **التنوير**. وإن أفضل تعريف للتنوير نجده عند كانط (١٧٨٣)

«إن التنوير هو خروج الإنسان من حالة قصوره التي يتسبب فيها بنفسه. والقصور هو عجزه عن أن يكوِّن لنفسه عقلًا دون مساعدة من سواه».

فالتنوير يتحدد إذًا عبر استخدام العقل وعبر إنجازات الفرد المفكر. والتنوير يتميز بالمسافة التي تُتَّخذ من التقاليد ومن المرجعية، وبالتقدير العالي للحرية وبالتقييم البناء للقدرات أو الملكات في سعيها إلى إيجاد حل عقلاني للمسائل التي تطرح.

انتهى هذا التأسيس الجديد بالانقسام إلى اتجاهين اثنين:

١- **العقلانية** (خاصة في فرنسا وألمانيا): ويزعم أبرز ممثلي هذا التيار أن بإمكانهم معرفة بناء الحقيقة انطلاقًا من مبادئ الفكر المجردة. إن انتظام العالم بشكل منطقي يتيح لهم معرفته بشكل استنباطي. نموذج ذلك نجده في الرياضيات حيث يمكن الوصول إلى النتائج انطلاقًا من مسلمات قليلة ولكنها أكيدة.

فالحقيقة تقوم على جوهرين (ديكارت) أو على جوهر واحد (سبينوزا) أو على عدة جواهر (ليبنتز) وهي منظمة بشكل كامل من قبل الله.

٢- **التجريبية** (خاصة في بريطانيا، ثم بعد ذلك في فرنسا وجزئيًا من ضمن الفلسفة المادية): من فرنسيس بيكون (ص ٩٥) عبر هوبس، لوك، بيركلي وصولًا إلى هيوم، تجعل هذه المدرسة أسس المعرفة قائمة في الإدراك (الحسي). ما هو حقيقي لا يقال إلا على بعض الموضوعات والظواهر التي يمكن تنظيمها بالاستخدام الصحيح للعقل واستخلاص النتائج منها بطريقة استقرائية.

يبدو أثر هذه الأعمال بشكل خاص في نشأة العلم الطبيعي، وفي التأكيد على دور الفرد في فلسفة الحق وفي الفلسفة السياسية (فلسفة الدولة).

كما أظهر العديد من فلاسفة عصر التنوير إنجازات هامة في ميادين أخرى متعددة إذ برزوا كرياضيين وفيزيائيين وسياسيين ودبلوماسيين.

أدى التشكيك في المتوارث وفي المرجعية إلى اتخاذ موقف نقدي تجاه **الدين**:

أدى إخضاع الدين للعقل إلى فصله عن الخرافات والغيبيات واستبداله بنوع من التقوى العقلانية.

يعتبر التسامح شغل المتنور الشاغل وسط الجماعات الدينية. من الظواهر النموذجية في هذا السياق القول بالله علة وحيدة:

لقد خلق الله العالم كاملًا، بعد ذلك لا يعود ليتدخل به.

أدى استخدام الرياضيات ومنهجية الملاحظة إلى إحداث اختراق في العلم الطبيعي. يعتبر نيوتن مثلًا صارخًا على ذلك:

إذ إن علم الميكانيك عنده (١٦٨٧) يعتبر توضيحًا طبيعيًا شاملًا يعتمد الكم. وهو علم سببي صارم يعمل دون الاعتماد على فرضيات لا ضرورة لها.

وفي هذا العصر ظهرت جملة من الاكتشافات العلمية. ثم إن التقدم في السيطرة على الطبيعة قد أسس داخل التنوير، وإن جزئيًا، إلى نوع من الإيمان بالتقدم.

من **الناحية الاجتماعية** يتميز هذا العصر بصعود الطبقة الوسطى وقد ساعد التطور الاقتصادي على ذلك. ترافقت هذه السيرورة مع الحركة الليبرالية: كنظريّة اقتصادية أوصت بالتجارة الحرة وبالصناعة الحرة.

أما شعارها فكان: «دَعْه يعمل، دعْه يمر».

أضف إلى ذلك تأسيس قوانين حقوق الفرد مقابل الدولة وإزاء سائر المواطنين على قاعدة فلسفية.

ففي انكلترا برزت نصوص قانونية هامة تضمن هذه الحرّيات: على سبيل المثال «Habeas corpus» قانون صون الحرية الفردية ومنع التوقيف الاعتباطي عام ١٦٧٩، و«إعلان الحقوق» عام ١٦٨٩.

من أهم نتائج فلسفة الحق نشير إلى الصياغات الجديدة للحق الطبيعي ولحقوق الإنسان. من ذلك على سبيل المثال ما جاء في «إعلان حقوق فرجينيا (الولايات المتحدة الأميركية ١٧٧٦):

إن الناس جميعًا أحرار بطبيعتهم... ولهم حقوق فطرية، وبالتحديد الحق بالحياة والحق بالحرية، وإلى ذلك فإن لهم إمكانية اكتساب الملكية والاحتفاظ بها. كما لهم أن يسعوا إلى السعادة وإلى الأمان ولهم الحق ببلوغ ذلك».

فيما يخص تنظيم **الدولة**. كان لفكر التنوير نتائج بالغة العمق. لقد صاغت الفلسفة أهم المبادئ:

- نظرية العقد: إن السلطة عبارة عن عقد بين الشعب والحكم.
- سيادة الشعب: إن سلطة الدولة تعتمد على الشعب.
- فصل السلطات: لتفادي سوء استخدام القوة، يجب تقسيم السلطة إلى هيئات مختلفة تخضع لمراقبة (بعضها بعضًا). إن التعبير الكلاسيكي لهذا المطلب نجده عند لوك ومونتيسكيو.
- المطالبة بالمشاركة الديمقراطية من قبل الجميع بالسلطة.

أما التطبيق فقد اتخذ سبلًا مختلفة. ففي بريطانيا قامت الملكية الدستورية (عبر ملكية تقوم على قوانين الديمقراطية تضمنها نصوص تأخذ أشكالًا دستورية). وفي أوروبا ظهر الحكم «الاستبدادي المتنور» طبقًا لمبدأ:

«لا شيء غير الشعب، كل شيء من أجل الشعب».

وفي فرنسا حاولت الثورة عام ١٧٨٩ تحقيق الأفكار الجديدة فيما يخص الدولة ويخص حقوق مواطنيها.

الصفات الثانوية
أفكار من الخارج
الصفات الأولى
الأفكار الفطرية
المعرفة
يقين
الله
برهان على وجود الله
وعي الذات
مبدأ أول لا شك فيه
غرض الشك
سبب الشك
معرفة واضحة
الروح الخبيث
ملكة التذكر
امكانية الانخداع
ادراك حسي
عدم اليقين

A وعي الذات نقطة انطلاق فلسفة ديكارت

الله
جوهر لانهائي
جوهر نهائي
المبدأ الأول الأعلى
الأثر الأدنى
غرسها الله
تصور لانهائي ناتج عن جوهر لانهائي
أفكار تنتج عن الوعي
الله
الأفكار الفطرية
أفكار من الخارج
الوعي

B البرهان على وجود الله بحسب ديكارت

العقلانية ١/ديكارت ١.

مع **رينيه ديكارت** (ريناتوس كارتيزيوس ١٥٩٦-١٦٥٠) تتوحّد المدرسة الشكية التقليدية مع التقدير العالي للعقل (من اللاتينية Ratio) ليتشكل عن ذلك عمل تنويري. استند ديكارت الرياضي أساسًا إلى النجاح في مجال العلم الطبيعي الدقيق وإلى المنهجية المستخدمة في الرياضيات. ومن معالم فلسفته التنويرية الأخرى يشار إلى التركيز على الذات وإلى الإرادة المبذولة للوصول إلى أعلى درجات اليقين. مع الارتداد الشكي إلى الذات العارفة أسس ديكارت لاتجاه هام في فلسفة العصور الحديثة.

أودع ديكارت معالم **طريقته** الأساسية في كتابه «مقالة في المنهج» ليتسنى توجيه العقل في البحث عن الحقيقة في العلوم. ومن معالم ذلك

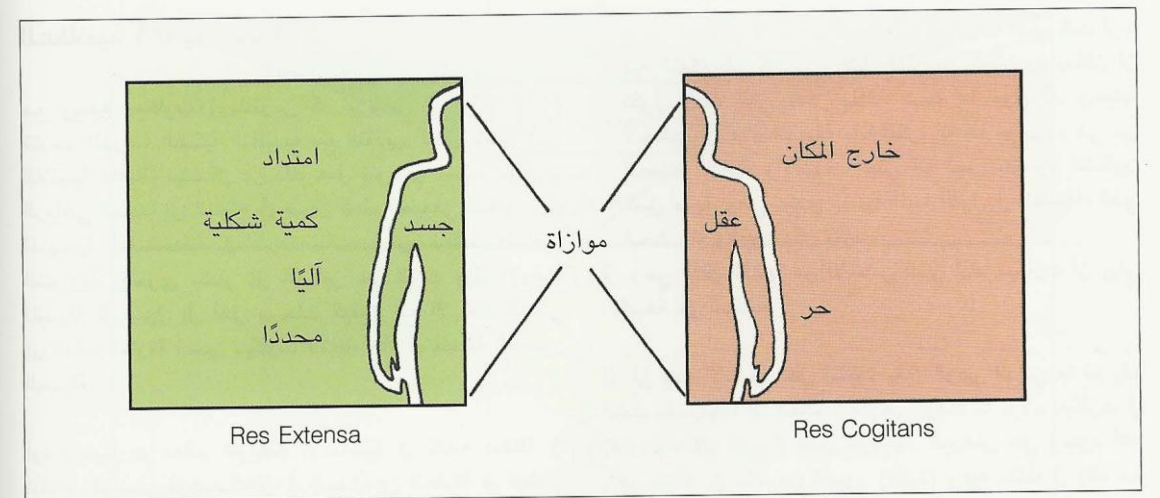
- تحاشي الأحكام المسبقة وعدم اعتبار شيء حقيقيًا عدا ما كان واضحًا ومميزًا (klare et distincte principere).
- تقسيم المسألة ما أمكن إلى أجزاء.
- الانتقال من أبسط الموضوعات بالتدرج إلى الموضوعات الأكثر تعقيدًا.
- القيام بإحصاءات عامة من أجل ضمان اكتمال النظام.

على هذه الطريقة التي تستند إلى المنهج الرياضي أن تطبق في دراسة الموضوعات التي تعرض للدراسة.
أما الهدف منها فالوصول إلى «الطبائع البسيطة» (المنهج التحليلي):
يجب أن تدرك مباشرة وبطريقة واضحة (الحدس).
انطلاقًا من هذه المعرفة (الواضحة والمميزة) يجب استنتاج جميع الأحكام، أي يجب أن تكون مشتقة منها.

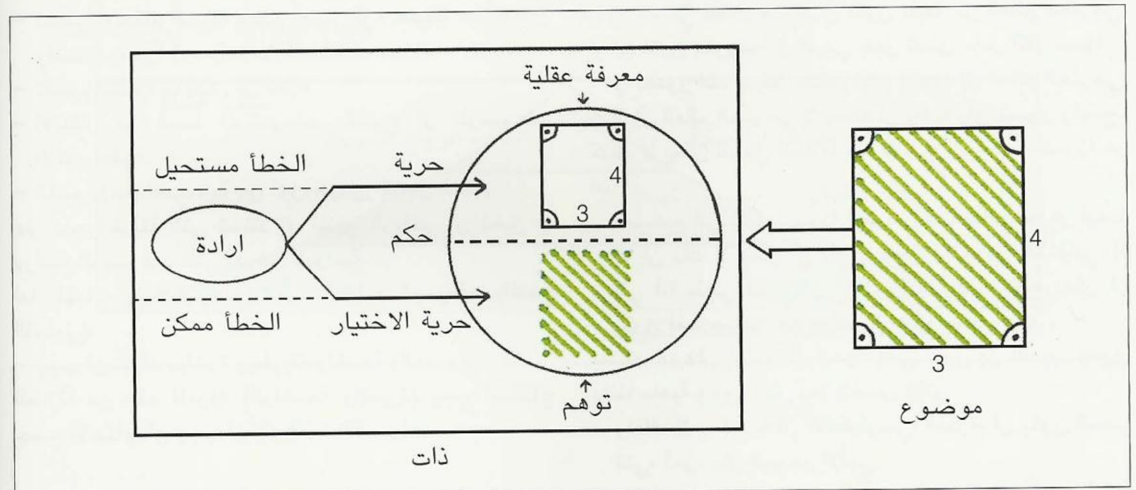
يعتبر **الشك نقطة الانطلاق** الخاصة بالفلسفة الديكارتية:
لقد أراد ديكارت أن يوجد نقطة انطلاق لمنهجه تكون غير خاضعة للشك.
انطلاقًا من ذلك أراد، باستخلاص نتائج ملزمة، أن ينطلق إلى ما هو أكثر تعقيدًا، وأن يصل إلى حقائق لا يمكن الجدال فيها.
ففي الأولى من تأملاته الستة (التأملات في الفلسفة الأولى) أحدث ديكارت انقلابًا شمل كل آرائه. إذ قام بضعضعة كل أسس تفكيره ولم يشكك بالإدراكات الحسية وحسب، بل بإنجازات الذاكرة وأخيرًا بأكثر الأشياء بساطة:
«أليس جائزًا أن أكون عرضة للخطأ حتى حين أجمع اثنين إلى ثلاثة؟».
فمن الجائز أن يكون الله أو الروح السيّئ الخبيث (genius malignus) هو الذي يحمل الإنسان على الخداع.
عبر الشك اصطدم ديكارت أخيرًا بأكثر الأمور وضوحًا وبأكثرها بعدًا عن الشك: **وعي الذات**. حتى إبّان الشك لا بد من فرض وجود الأنا.

«ومن ثم، كان لا بد أن ألاحظ، أنه في الوقت الذي كنت أريد فيه التفكير أن كل شيء غلط، فإنه من الضرورة بمكان أن تكون الأنا، التي تفكّر بذلك، شيئًا ما موجودًا. وحينها لاحظت، أن هذه الحقيقة «أنا أفكر، أنا إذًا موجود» هي من الحقائق الثابتة والأكيدة... حتى إنه ليس بمقدور الشكيين النيل منها. وهي عندي بمثابة المبدأ الأول في الفلسفة، الذي أبحث عنه والذي يمكن قبوله».
إن وعي الذات لذاتها هو الأساس الذي أراد ديكارت أن يبني الفلسفة على أساسه.

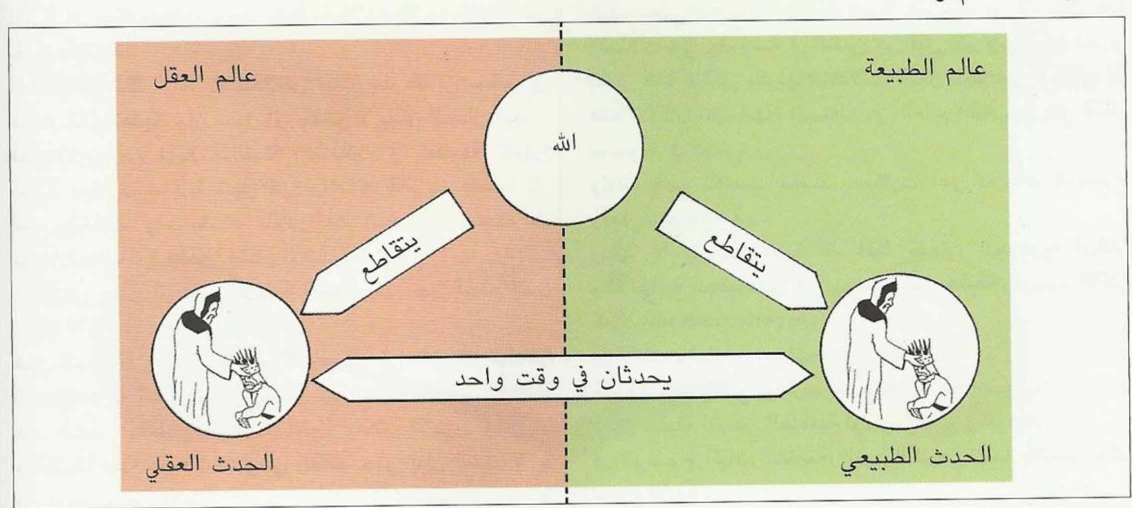
إلّا أن هذه الأنا قد تظل أسيرة يقين الوعي الذاتي ما لم يقم الشك بإخراجها إلى العالم الخارجي. وهذا ما تولّاه ديكارت في إطار الأحكام التي لا تقبل الرد عبر **البرهان على وجود الله**.
وهو ينطلق في ذلك من تصور (فكرة) وعيه متفقًا في ذلك مع حجة القديس أَنْسِلْم الكانتربري (ص ٧٣). فالأفكار إما أن يكون الوعي مصدرها، أو أن تكون نابعة من العالم الخارجي، أو أن تكون مغروسة في الوعي بفعل تدخل عامل أكثر سموًا:
في تصور الله، يسقط حتمًا إمكان اللجوء إلى العالم الخارجي، إذ إن العالم الخارجي لا يمكنه أن يمدنا بأيّ تصور واضح.
كذلك لا يمكن للوعي انطلاقًا منه كوعي أن يعطينا تصورًا عن الله:
«صحيح أني أملك تصورًا للجوهر، فأنا بذاتي جوهر أيضًا: إلا أن ذلك لا يمكن أن يكون تصوّرًا للجوهر اللانهائي، إذ إني أنا بذاتي نهائي. إن تصورًا من هذا النوع يمكن أن يكون فقط صادرًا عن جوهر لا نهائي بحق».
يستند البرهان أيضًا إلى الحجة التي تقول إن السبب يحوي دائمًا ماهية وجود أكثر مما يتضمن الأثر.
ولذلك لا يمكن للأقل الأنطولوجي، الفكرة، أن يكون السبب لشيء أعلى، مثل الجوهر الإلهي.
إن فكرة الله هي فكرة فطرية (idea innata)؛ إن مفهوم أفكار كهذه يعني من جهة عرضًا نفسيًا تكوينيًا، أي أن مثل هذه التمثلات هي مغروسة في النفس من قبل الله. ومن جهة أخرى تتميز هذه الأفكار بكونها التمثلات الأكثر يقينًا على الإطلاق: إن هذه الأفكار المتشابهة، المستقلة عن العالم الخارجي هي أفكار موجودة في الوعي.
ولذلك فهي تكتسب بحسب ديكارت أعلى درجات الوضوح وأعلى درجات اليقين.
وتاليًا لا تتضمن فكرة الله فقط صفات الجوهرية المطلقة واللانهائية العقلية، بل هي تضم أيضًا **حقيقة** الوجود الأكثر كمالًا (ens perfectissimum).
إن الكذب والخداع يعنيان وجود نقص.
من هنا كان وضع ديكارت لفرضية «الروح الخبيث»:
إن حقيقة الله هي الضامنة لوجود العالم ولمعرفته.
إن الوضوح المباشر خاصة، النور الطبيعي، إنما يكتسب بذلك مبرره الأخير.



A ثنائية ديكارت



B الارادة، الحكم والخطأ



C المدرسة التناسبية

العقلانية ٢/ديكارت ٢.

درس ديكارت «الأنا»، التي بقيت له بعد الشك، وهو يصفها بأنها (Res cogitans) الشيء المفكر. وفيها نجد الروح أو النفس أو الفهم أو العقل وقد توحّدت معًا. فالشيء المفكِّر هو تبعًا لذلك شيء أيضًا،

«يشك، يفكر، يقبل، ينفي، يريد، لا يريد، وهو الذي يدرك بالصورة ويحس».

أما عكسه فهو (Res extensa) الذي يصور عالم الأجساد الخارجية. والأشياء الخارجية هذه هي قبل كل شيء آخر امتداد (extensa باللاتينية) وحركة، ولاحقًا فهي تتحدد عبر الشكل والحجم والعدد والمكان والزمان. وهذه هي صفات الجسم الأولية، وبالتالي فإن الإحاطة بها تكون عقلية لأنها كمية ورياضية. يتوافق ذلك مع الفصل الذي قال به ديموقريطس (ص ٣٣) بين الصفات الأولية، والصفات الثانوية. أما الثانوية فهي الصفات التي تكتسب بالتصور: مثل اللون والرائحة والطعم وهي صفات كيفية. إن الفهم الحسي للكيفيّات يظل وهمًا (imaginatio) أما الكم - الرياضي فهو، على العكس، صحيح (معرفة - عقلية) (intellectio).

يعطينا الإدراك الحسي فقط انطباعات ذاتية وغير واضحة عن العالم الخارجي، فهي لا تقدم إذًا صورة حقيقية عن الطبيعة. يمكن للعقل عبر الصفات الأولية للأشياء أن يعطي أحكامًا فيزيائية صحيحة. فاللون على سبيل المثال:

«... هو أن ندرك في الموضوعات شيئًا ما، لا نعلم ما هو إلا أنه يحرك فينا شعورًا معيّنًا، وهو ما نطلق عليه اسم الشعور باللون».

إن الدور الحاسم الذي أعطاه ديكارت للعقل (Ratio) قد أسس للتسمية **«العقلانية»** وهي صفة حملتها فلسفته كما حملتها الفلسفات اللاحقة.

انطلاقًا من مطلب ديكارت باعتبار الواضح والمميز حقًا يمكن الاستنتاج أن:

«الحق هو ما يمكن الإحاطة به منطقيًّا وعقليًّا».

ينتج عن ذلك أن عمل العقل هو الضامن الوحيد للحقيقة. وفي القول بمبدأ الجوهرين، الشيء المفكر الشيء البارز نجد **ثنائية** حادّة:

عدا وجود الله اللامخلوق والكامل نجد في العلم حيِّزين منفصلين كليًّا، حيِّز الأجسام الممتدّة وحيز الأفكار المحضة.

إزاء الثنائية، عالم عقلي وآخر مادّي، وبسبب ازدهار العلم الطبيعي نجد نوعًا من نزع العقلانية عن العالم الطبيعي.

فالأجسام تخضع لتأثير القانون الطبيعي، تمامًا كما نجد العالم الميكانيكي من خلال الصدمة والضغط.

أما العقل فحر، وأدنى أشكال هذه الحرية هو الحكم التعسفي المستند إلى اللامبالاة:

والإرادة التي لا حدود لها تختار من بين تصورات العقل قراراتها.

وإن هي قامت بذلك على موضوعات لم يتمكن العقل بعد من الإحاطة بها بشكل كلي فإن ذلك سيكون مدعاة للخطأ. لذلك يجب مقابلة المعارف غير الكافية بالتوقف عن إصدار الأحكام.

لقد قرر ديكارت الحرية بشكل كبير جاعلًا منها محصلة التوافق مع الحكم اليقيني:

«إذا كنت أرى بوضوح دائمًا، ما هو حق وما هو جيد فإنه لن يقدر لي إطلاقًا أن أحتار في ما يجب أن يكون حكمي أو ما علي أن أختار: وبذلك يمكنني أن أكون حرًّا تمامًا ولن أكون إطلاقًا لا مباليًا».

في ميدان **الأنتروبولوجيا** تلعب ثنائية ديكارت في التمييز بين جوهر جسماني وجوهر عقلي دورها:

فالإنسان يشارك في كلا العالمين.

ولقد أراد ديكارت أن يحافظ على تناغم العالمين في الإنسان من خلال القول بالروح الحيوية - أو الأنفاس؛ وهذه تؤمن الانتقال من الجسماني إلى العقل والعكس.

ففي الغُدَّة الصنوبرية في الدماغ توصل التموجات الفيزيائية في الجهاز العصبي إلى العقل.

بذلك يقرِّر ديكارت نوعًا من التوازي الدقيق للعالمين اللذين يتوحدان في الإنسان: ثمة عالم جسماني محدد يتطابق أو يتوازى مع عالم نفسي. ثمة احتمال كبير أن يقدم الفعل المنعكس في العقل ما هو مفيد للجسم.

حين يحصل شعور بالعطش على سبيل المثال فمن المحتمل جدًّا أن يكون الشرب نافعًا.

أما الضامن لمنفعة النظام فمؤمن عبر بناء الله الخيِّر.

إنطلاقًا من مسألة الجسم والنفس عند ديكارت انطلقت المدرسة الفلسفية **التناسبية**. ومن ممثليها يشار بشكل خاص إلى أ. غالينكس (١٦٢٤-٦٩) و ن. مالبرنش (١٦٣٨-١٧١٥) اللذين زعما أن اتحاد النفس بالجسد لا يمكن أن يتم دون تدخل الله المباشر:

«فالله يولي عنايته، لخلق الفرصة المناسبة (occasio باللاتينية) التي يمكن فيها أن تسير السيرورة الجسدية بالتوازي مع السيرورة العقلية. والعقل سيكون قادرًا على معرفة المجريات الفيزيائية وقت حصولها».

كذلك يمكن أن نرد نظرية ج. أ. دي لامتري (١٧٠٩-٥١) إلى الأفكار الديكارتية.

يعتبر ديكارت الحيوان آلة معقدة. والإنسانُ لا يتميّز عنه إلا بالعقل. أما لامتري فقد أسقط هذا الفارق معتبرًا الإنسان أيضًا بمثابة آلة.

A الطريقة الهندسية (مثلًا: الأخلاق ا، ١٩)

B الجوهر، الصفات والحالات

العقلانية ٣/سبينوزا ١.

باروخ (بنيدكتوس) **دي سبينوزا** (١٦٣٢-٧٧). يعتبر سبينوزا بالنسبة إلى البعض فيلسوفًا مؤمنًا بالله إيمانًا شديدًا وفيلسوفًا عميقًا متنوّرًا. أما بالنسبة إلى البعض الآخر فهو غير مؤمن بالله وفيلسوف غامض يقول بالحلولية.

ينطبق تعبير التعليم أو المذهب على أعمال سبينوزا التي تشع باتزان موصلة إلى دعة سامية.

تعتبر رسالته «في إصلاح العقل» (١٦٧٧) نوعًا من التقديم إلى كتابه في الأخلاق، كما تعتبر أيضًا بمثابة التحضير لمذهبه. أما كتابه الأساسي «الأخلاق» فقد وضعه عام ١٦٧٧ مستخدمًا **المنهج الهندسي** (من اللاتينية more geomtrico demonstrata) وينطبق ذلك أيضًا على مؤلفه الأول «مبادئ فلسفة ديكارت» (١٦٦٣).

يتألف كل مقطع من تعريفات وبديهيات وجمل تعليمية مع براهين، ثم نتائج وأحكام مساعدة وملاحظات ومسلّمات. (لوحة A).

لا يخدم النظام الرياضي (كما في مجاميع القرون الوسطى أو أيضًا في رسالة فيتغنشتاين المنطقية - الرياضية) الشكل الخارجي، بل إنه التعبير عن إمكانية استخدامه في الفلسفة كما في الرياضيات مع افتراض،

استنتاج جميع الأحكام بطريقة استدلالية انطلاقًا من المبادئ العليا، أو من مبادئ أولى.

لقد أراد سبينوزا أن يبرهن أن شكل العرض هذا يستدعي معيار حقيقة آخر مختلفًا عمّا هو عادي وسائد:

إنه يغفل السؤال الإنساني عن الهدف.

إذ لا شيء أدّى إلى أسر الناس سوى تفكيرهم الغائي. فكل ما في الطبيعة ينظر إليه كوسيلة لما فيه نفع لهم.

وهكذا يقسم كتابه **«الأخلاق»** إلى مقاطع أو مقالات خمسة: الأولى في الله والثانية في النفس طبيعتها وأصلها، والثالثة في الانفعالات والرابعة في عبودية الإنسان والخامسة في قوة العقل أو في حرية الإنسان.

أن **يبدأ بالله** بدل الإنسان فذلك يعني:

إذا كان تصور الله خاطئًا فإن صورة الإنسان لا يمكن أن تكون صحيحة.

والله بتحديد سبينوزا له هو جوهر. والجوهر هو

«ما لا يحتاج مفهومه إلى مفهوم شيء آخر يكون مشتقًا منه».

والجوهر يتكون من المحمولات، وهذا يعني من الصفات التي يعتبرها العقل أساسية. وحالات الجوهر هي ما يطلق عليه سبينوزا اسم (modi).

أما ما هو نهائي فيحدده سبينوزا بالشيء الذي يحده شيء آخر من الطبيعة نفسها.

«على سبيل المثال، إن الجسم يعتبر نهائيًا لأننا نستطيع باستمرار أن نتصور جسمًا آخرًا أكبر منه... في هذه الأثناء لا يمكن لأية فكرة أن تحدّ من الجسم [لأن الفكرة ليست من الطبيعة نفسها]».

أما الله فهو وجود لا نهائي بإطلاق. إذ لا مجال أن يحوي في ذاته أي نفي. وهو يتقوم بمحمولات كثيرة لامتناهية. يستنتج سبينوزا من ذلك أن الله واجب الوجود وأنه الجوهر الأوحد وهو بذلك غير قابل للقسمة.

أما الأشياء الممتدة والخاضعة للمعرفة فهي بالتالي إما صفات الله أو هي حالات لصفات الله.

حدد سبينوزا إذًا وبالدرجة الأولى من هو الجوهر اللانهائي ومن ثم ما هي الحالات النهائية (العالم والإنسان). والفرق يمكن أن يتحدد أيضًا بمفاهيم أخرى غير الجوهر والعرض.

«الطبيعة الطابعة» و«الطبيعة المطبوعة» (natura naturans \ natura naturata).

فالطبيعة الطابعة (الخالقة) ليست متماهية مع الطبيعة المطبوعة (المخلوقة) ولكن:

«كل ما هو موجود، موجود في الله ولا يمكن أن يوجد بدونه، ولا أن يُدرك بدونه أيضًا».

ولقد أجاب سبينوزا عن السؤال، ما إذا كان يُعتبر ذلك حلولًا بالشكل التالي:

«إذا كان ثمة أناس يعتقدون أن الله والطبيعة (سواء فهموا ذلك على سبيل الكثرة أو المادة المتجسمة) واحد، وهما الشيء نفسه، فإنهم بذلك مخطئون كليًا».

إن المساواة «الله أو [أيضًا] الطبيعة» (Deus sive natura) تعني أن الله هو الطبيعة الخالقة (الطابعة) وكل شيء موجود فيه قد أصبح مطبوعًا، وهو مدين في وجوده له.

ثم على كل معرفة أن تحيط بصفات الله أو بأحواله وليس بأي شيء آخر.

بعد تقديم عرض لأول أسباب الحقيقة وآخرها، يتبع الآن عرض **لميتافيزيقا الإنسان**. والمبدأ الأساسي هنا هو أطروحة سبينوزا في أن الامتداد والوعي هما من صفات الجوهر الواحد التي بإمكاننا الإحاطة بها. ينتج عن ذلك:

«أن الانتظام وارتباط الأفكار هو نفسه الانتظام والارتباط في الأشياء».

وحقيقة الأشياء والأفكار تقوم بنظره فقط حين تعقل في صفات الله. فالأجسام عامة هي حالات الله وتقع تحت صفة الامتداد. والأفكار تقع تحت صفة الوعي.

بالنسبة إلى الإنسان تعتبر العلاقة بين الجسم والنفس علاقة توازٍ: إنهما مظهران لفرد واحد.

الله
المعرفة الحدسية
مكعبات مادية
علاقات بالماهية
فكرة المكعب
a
b
المعرفة الحسية
$b = 2a \rightarrow b^2 = 4a^2$
المعرفة العقلية
أجسام
أفكار

A نظرية سبينوزا في المعرفة

الشهوة
ينزع
إلى الكمال
الفرح
الحزن
ينقص
يزيد
بأسباب خارجية
الحب
الكراهية
مضمون
الآمان
غير مضمون
الشك
بالصدفة
الأمل
ارتداد
اقبال
الخوف

B نظرية الانفعالات

العقلانية ٤/سبينوزا ٢.

في **نظرية المعرفة** وبحسب سبينوزا تعتبر أفكار النفس الإنسانية متطابقة وصحيحة، إذا ما تمّت نسبتها إلى الله. فكل فكرة حق هي في الله. ذلك أن الأفكار هي حالات الصفات الإلهية المفكّرة. والأفكار الصحيحة هي أفكار واضحة ومميزة. وهي تنطوي على يقين حقيقتها، إذ إن الحقيقة هي معيارها الوحيد ولا معيار آخر لها خارجًا عنها (veritas norma sui et falsi est).

«يتضمن التطابق مع الفكرة... العلاقة مع الشيء الموجود واقعًا... يتم ذلك بالتوسيط مع الأفكار بالله... وبقدر ما يكون تفكيرنا بالأساس تفكيرًا إلهيًا يمكن لأفكارنا أن تكون متطابقة». (W. Rōd).

يميز سبينوزا بين ثلاثة أنواع من المعرفة:
- المعرفة الحسية، التي تنشأ من الانفعالات وهي بإمكانها أن تقدم مفاهيمَ تتعلق بالنوع غير منظمة ومبعثرة.
- العقلية، وهي معرفة تتعامل مع مفاهيم عامة بطريقة استدلالية.
- الحدسية، وهي تقوم على معرفة العلاقة بالمطلق.

وحدها المعرفة الأولى يمكن أن تكون مصدرًا للخطأ.

يتعلق الجزء الثالث من الأخلاق **بالانفعالات** التي يعرضها سبينوزا باعتبارها «ميكانيكا العواطف»:

«كما لو كان الحديث عن الخطوط والمساحات والأجسام».

والنظام الهندسي يعني هنا، أن التصرفات الإنسانية هي تصرفات تتركب فيما بينها تبعًا لقوانين عامة.

أما المبدأ الأول والأعلى فنصه:

«ينزع كل شيء، وبقدر ما يستطيع، إلى التمسك بكينونته (Conatus sese conservandi).

تناول سبينوزا ثلاثة انفعالات أساسية:

الشهوة، التي تشكل نزعة (حب البقاء) مع الوعي بالذات، يلي ذلك الفرح والحزن.

ومن هذه الانفعالات الأساسية يمكن اشتقاق الانفعالات الأخرى، فعلى سبيل المثال يتحدد:

«الحب بالفرح مع ترافقه مع فكرة سبب خارجي».

من الناحية **الأخلاقية**، أراد سبينوزا أن يظهر أن معرفة طبيعة الانفعالات الحقة هي التي تؤمن إمكانية ممارسة حياة ثابتة وكاملة.

قد تكون رؤية سبينوزا جيدة أو سيئة، ذلك تبعًا «للقوة» أي لما تفرضه حقيقة الإنسان أو تعيق فرضه.

تقوم الحرية الحقة عبر إبداء رأي في الضروري المحتم. فبقدر ما يستطيع العقل أن يعرف، بقدر ذلك يتحرر من الانفعالات التي تفصله عن تحقيق كماله.

يعرف الإنسان كل شيء باعتبار أن للمعرفة أساسها في الله، ويتحرر بقدر ما ينخرط في مسيرة العالم المحددة من قبل الله.

أما النشاط الأكبر فيتمثل في المعرفة الحقة التي تبلغ أقصى درجاتها في معرفة الله.

والتدين الحق يقوم في الحب الإلهي (Amor Dei intellectualis).

ومن كتب سبينوزا التي ترتبط بمناسبة معينة يشار إلى **«رسالته اللاهوتية - السياسية»** (١٦٧٠)، وفيها أيضًا نجد استرجاعًا لمؤلَّف آخر دافع فيه عن نفسه ضد تهمة الإلحاد.

أما الهدف الأساسي من هذا المؤلَّف فهو الفصل بين الفلسفة واللاهوت.

وقد ألفه بشكل منهجي إذ عرض سلسلة من الأفكار الأساسية من أجل تفسير للتوراة. وبذلك أسهم بإرساء أسس حديثة تاريخية وفيلولوجية في نقد التوراة.

لم يقم بذلك بوصفه مفسرًا لاهوتيًا بل بوصفه فيلسوفًا نقديًا لمادة عينية، لنصٍ تاريخي هام له ابتداؤه في الزمان.

ففي المقدمة يمهد لفكرة إرساء الدولة على الحق الطبيعي مدافعًا عن نيته في

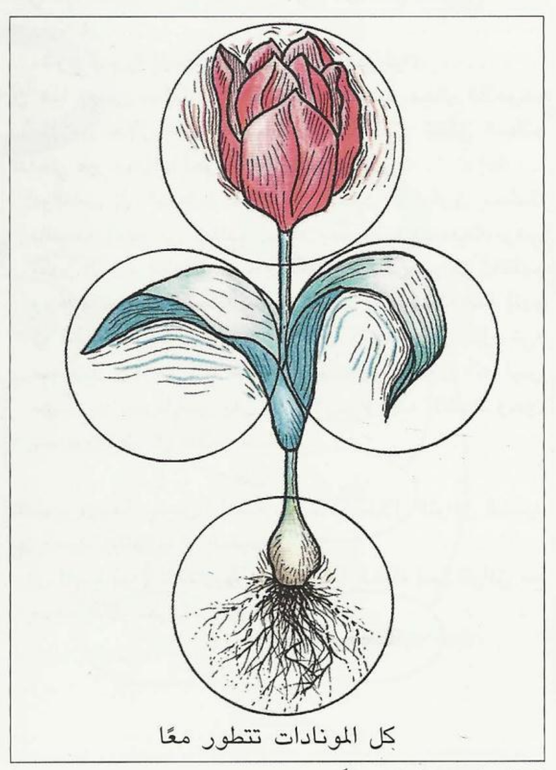
«شرح الحرية فلسفيًا وفي القول بما يفكر فيه».

إن هذا يصير ممكنًا، أولًا من خلال تحديد مجال اللاهوت، وثانيًا من خلال المطالبة بسلطة الدولة حتى تحقق السلام الداخلي عبر ضمانها لحرية الفكر بشكل مطلق.

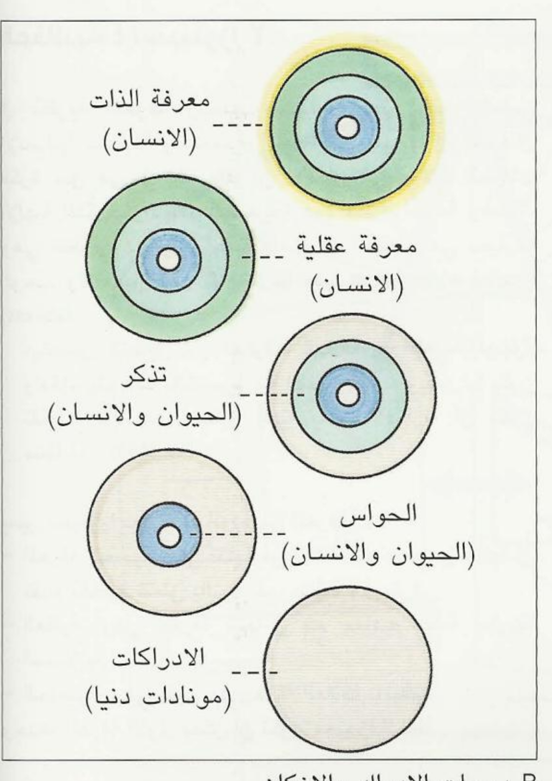
«والناس في السعادة قد خلقوا بحيث لا يكون محتملًا بالنسبة إليهم أن يعتقدوا بآراء يعتبرونها صحيحة، وهي تكون إثمًا أو انتهاكًا، أو حين يكون ما يحركهم من داخلهم ورعًا باتجاه الله وتجاه الآخرين قد جرى حسبانه إثمًا. إنهم في هذه الحالات يكرهون القوانين ويجدون أن كل شيء مسموح لهم ما دام ضد السلطات. ويعتقدون أنه ليس مهينًا، بل مشرفًا حين يغرسون الازدراء لهذه الأشياء وحين يجربون فعل كل ظلامة ممكنة».

تكتسب فلسفة سبينوزا أهمية زائدة من خلال التوافق الشديد بين الحياة والنظرية أو العقيدة.

إن المصداقية اللامشروطة في ممارسة الحياة إنما تتوافق مع صفاء أفكار نظريته.

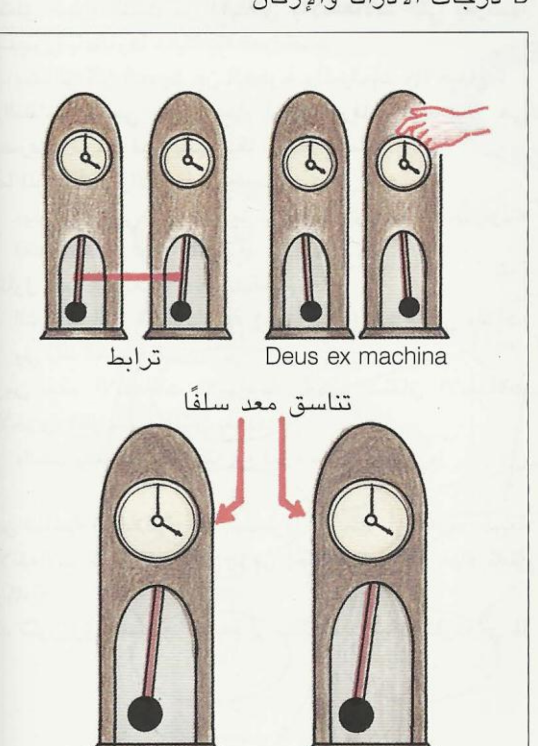


A خصائص المونادات



B درجات الادراك والإزكان

C التناسق المعد سلفًا



D مثال الساعة

العقلانية ٥/ليبنتز ١.

يمكن اعتبار **غوتفريد فيلهلم ليبنتز** (١٦٤٦–١٧١٦) مثقفًا عالميًا: فهو دبلوماسي، قانوني، مؤرخ، رياضي، فيزيائي وفيلسوف. وقد أطلق عليه فريدريك الكبير لقب «أكاديمية قائمة بذاتها».

أصبح ليبنتز، في **المنطق** ومن خلال إدخاله فكرة الحساب، أحد أسلاف المنطق الحديث:

يجب التعبير عن الأفكار – العامة البسيطة عبر رموز كلية بحيث يمكن إعادة ربطها مجددًا مع كلمات تفهم عقليًا.

ثمة قواعد أخرى عليها أن تسهل ترابط مثل هذه التعبيرات تبعًا لنماذج قواعد رياضية حسابية.

أما الهدف فهو تحاشي الخطأ مستقبلًا في الحساب وإيضاح الأسئلة الخلافية تبعًا لمبادئ الحساب.

نقطة الانطلاق في فلسفة ليبنتز هي إيجاد حل للمسائل الميتافيزيقية عبر إدخال مفهوم **المونادا**. فالجوهر لا يخضع للامتداد (خلافًا لما يقوله ديكارت راجع ص. ١٠٧) وإلا كان خاضعًا للتجزئة. من هنا كان معيار الجوهر في تأثيره وفي قوته. نقاط القوة هذه هي ما يسميها ليبنتز مونادات (ج مونادا).

«المونادات هي إذًا ذرات الطبيعة الحقة وبكلمة واحدة إنها عناصر الأشياء».

هذه الجواهر المؤلفة من عناصر تضع أمامنا المعالم التالية:
- لا شكل لها، وإلا كان ذلك مما يفترض القابلية للقسمة.
- لا يمكن أن تخضع باعتبارها جواهر لا للتوالد ولا للفناء.
- إنها فردية. فلا وجود لمونادا واحدة تتماهى مع أخرى.
- باعتبارها ماهية قائمة – بذاتها فإنه لا منفذ لها. فلا يمكن لأي جوهر أو لأي تحديد أن يخرج منها أو أن يجد له تأثيرًا فيها.

ومع ذلك فهي في حالة تغيير داخلي ودائم: ثمة حافز داخلي للاكتمال، وهذا الحافز هو ما نسميه بالإشتهاء (appétition بالفرنسية)، وهو الذي يدفع باتجاه التحول المستمر من حالة إلى أخرى. وهذه الحالات هي ما يسميه ليبنتز «بالإدراكات».

هذه «المعلومات» مع ما فيها من «برنامج» تشير إلى علاقة المونادا الواحدة بسائر المونادات الأخرى في العالم. تمامًا كالنقطة التي نجد فيها عددًا لا حصر له من الزوايا.

وبما أن المونادا مقفلة (لا نوافذ لها) وبما أنها على علاقة بسائر المونادات فإن علينا أن نفترض:

«أن كل مونادا هي مونادا حية وهي مرآة قوية النشاط الداخلي الذي يعرض الكون من خلال وجهة نظره».

ينتج عن ذلك أن كل مونادا تعرف حالة المونادا الأخرى ومع ذلك فهي لا تعي ذلك. وبالفعل فقد ميز ليبنتز بين درجات مختلفة من الوعي (لوحة B):
- المونادا البسيطة، أو العادية وهي تنطوي على كل المعلومات حول حالة كل المونادات الأخرى إلّا أنها لا تعي ذلك.
- من هنا يميز الإدراك المتميز والمعلوم بالشعور (إزكان aperception) حيث يترافق الإدراك مع الوعي بهذه الحالة.

بناء على ذلك نصل إلى حالة تواصل تمتد من المادة فإلى النفس الحيوانية وصولًا إلى العقل المفكر في الإنسان. لذلك يتحدث ليبنتز عن الإنجاز المحدود عند الحيوانات والذي يقوم على التجربة، التي هي لا واعية في الإنسان: «مشاعر صغيرة».

أما التعاون بين جميع المونادات فيوضحه ليبنتز إنطلاقًا من «التناسق السابق» فالمونادات تتوحد كضمادة (كتلاحم) ونموذجنا هنا هو الكائن الحي:

تحيط المونادا المركزية نفسها بعدد كبير لا محدود من المونادات الأخرى، ويكون أثرها فيها بمثابة كمال لها.

بشكل عام يكون لكل مونادا علاقة بالأخرى، وبما أنه لا نوافذ لها، بل لكل واحدة تأثيرها على الأخرى فإن العالم يجب أن يكون مدبرًا من قبل الله بحيث يتوافق مع الحالات المنتظرة لكل المونادات.

أشار ليبنتز إلى صورة الساعة (رمز الساعة) محاولًا من خلاله الإشارة إلى التناسق السابق في العلاقة بين النفس والجسد (لوحة D):

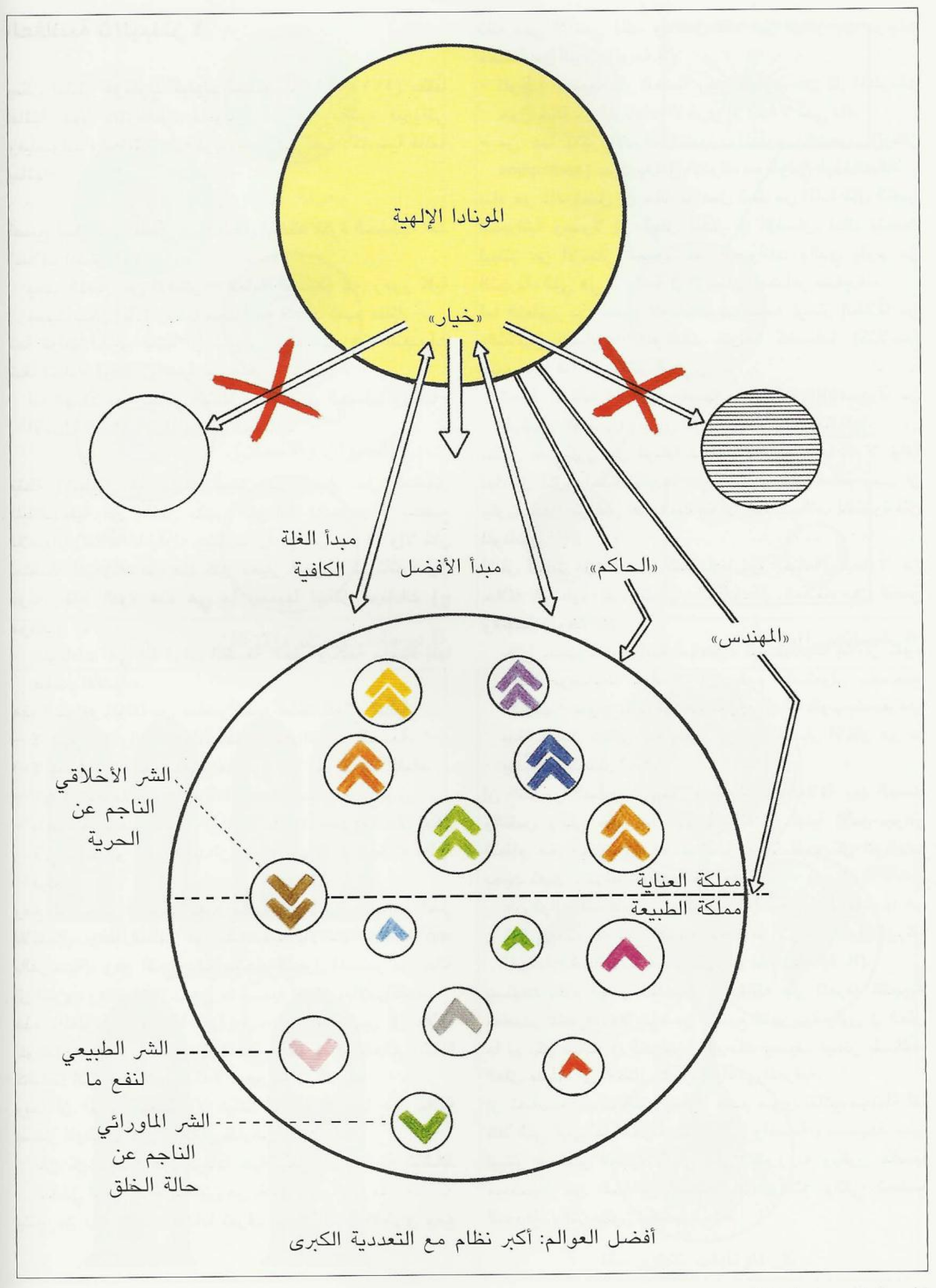
حتى نتمكن من مزامنة ساعتين، فباستطاعتنا إمّا أن نقوم لاحقًا بوصلهما معًا، أو أن نقوم باستمرار بتصحيح عقاربهما بحيث تظهران متزامنتين، أو أن نقوم بتجهيزهما بدقة بحيث تظلان متزامنتين. إن هذا الخيار الأخير هو ما ينصح به ليبنتز.

إن التناسق السابق لا يحل فقط مسألة العلاقة بين الجسد والنفس والتي جاء بها ديكارت. إنه في نهاية الأمر جوهر النظام عند ليبنتز. إن الله قد خلق ومنذ البدء كل المونادات بحيث تعمل بالتوافق بعضها مع بعض:

«إن توالي المشاعر ضمن المونادا الواحدة تبعًا لبرنامجها هو توالٍ حدده الله منذ الأزل. فبإمكاننا الآن أن نقول إن كل المونادات قد تمت برمجتها من قبل الله» (R. Specht).

يستبعد نظام ليبنتز الفلسفي بإسقاطه على المعرفة التجربة كمصدر للمعرفة. فلا شيء من الصيغ التجريبية يكون في العقل ما لم يكن سابقًا في الحواس. وإلى ذلك يضيف ليبنتز باستثناء العقل نفسه، أي الأفكار الفطرية والبنى المعرفية.

إن تعاقب الأحداث التجريبية لا يقدم سوى نتائج محتملة أما تلك التي تبنى على معرفة عقلية فهي واضحة وصحيحة. يميز ليبنتز الحقائق العقلية والتي تكون ضرورية ويكون عكسها مستحيلًا عن الحقائق المستندة إلى وقائع والتي تخضع للصدفة، والتي يكون عكسها ممكنًا.



أفضل العوالم: أكبر نظام مع التعددية الكبرى

الله والعالم عند ليبنتز

العقلانية ٦/ليبنتز ٢، وولف.

قياسًا على الحقائق العقلية والحقائق المستندة إلى وقائع ينطلق ليبنتز من مجالين مختلفين: مجال العلة الغائيّة (مجال النفس) ومجال العلة والأثر = (العلة والمعلول)، (مجال الجسم) وهما مجالان مترابطان بشكل متناغم.
وبالمقياس عينه يقيم ليبنتز تناسقًا بين عالم الطبيعة مع عالم النعمة. أي مجموعات الماهية العقلية والأخلاقية في ظل رعاية إلٰهية. فالله يفعل في كل مكان بصفته فاعل التناسق المسبق، ومع ذلك فإن العقول ترتبط به من خلال المشاركة بعظمة الله ورحمته:

بإمكانها أن تعرف نظام الكون وأن تعمل على تقليده وإنْ جزئيًا. وبذلك يعترف ليبتنز.
«إن الله هو مهندس آلة الكون و... حاكم العقول في مملكة الله».

يبدو وجود الله فيما بعد نتيجة لمبدأ الأسباب الكافية، التي يجعلها إلى جانب مبدأ عدم التناقض أساس كل معرفة عقلية. ونص دليله هو،

«لا يمكن لأي واقعة أن توجد وأن تكون صحيحة ولا لأي قول أن يكون صحيحًا، بدون أن يكون مسبوقًا بأسباب كافية، تجعله إمّا على هذه الصورة أو على تلك مع أن هذه الأسباب وفي أغلب الحالات قد لا تكون معروفة من جانبنا».

إن السبب الكافي والأخير يجب أن يكون الله، من ذلك يستنتج ليبنتز لاحقًا، أنْ

لا وجود إلا لجوهر إلٰهي واحد وأن هذا الجوهر كامل أيضًا.
فالعوالم يمكن أن تكون لامتناهية، وهي قد تصل إلى الوجود تِبعًا لدرجة كمالها. ولكن تبعًا لمبدأ الأفضل فإن الله قد خلق عالمًا وحيدًا ولكنه قد خلق أيضًا أفضل العوالم الممكنة.
وبالمقارنة مع سائر العوالم فإن هذا العالم يتمتع بأعلى درجات التوافق:

«بذلك يحصل المرء على أقصى ما يمكن من التنوع الذي يسير، وفي أثناء ذلك، مع أفضل نظام ممكن يدًا بيد، أي أن المرء يكتسب أقصى ما يمكن له أن يكتسب من الكمال».

ومع ذلك فكيف يمكن للشر أن يكون موجودًا في أفضل عالم ممكن. هذا هو جوهر سؤاله في كتابه (theodizee) الصادر عام ١٧١٠. ففي هذا المؤلَّف نجد **تبرير الله** فيما يخص الشر. وقد ميَّز ليبنتز بين أنواع ثلاثة من الشر:

- الشر الميتافيزيقي: وهو شر ينشأ عن النقص بالإجمال؛ فالمخلوقات جميعها غير كاملة، وإلا كانت إلٰهية كخالقها.
- الشر الطبيعي (كالألم والظلم) وهو يبرر لاحقًا لوظيفته؛ إذ قد يكون مفيدًا (لحفظ بقاء الفرد مثلًا) أو قد يكون عقابًا من أجل إحداث تغير نحو الأفضل.
- إن الله لم يُرِد هذه الشرور لكنه سمح بها، إلا أن النعمة تتفوق عليها إلى حد بعيد.

كريستيان وولف (١٦٧٩-١٧٥٤). وإليه يعود الفضل وبخاصة في مؤلفاته الألمانية (أفكار عقلية من أجل...)، في إعادة تشكيل اللغة الفلسفية الألمانية. يقوم نظامه على نظام ليبنتز اقتباسًا وتوسيعًا بحيث يمكننا التحدث عن فلسفة ليبنتزية - وولفية وقد حملها تلاميذه وصولًا إلى إحداث تأثير في التنوير الألماني.
يحدد وولف الفلسفة بقوله إنها

«العلم بكل الأشياء الممكنة، كيف ولماذا هي ممكنة».

وتصبح نظامًا تقوم أسسه على مبادئ الأنطولوجيا، المشابهة لما نجده عند ليبنتز خاصة في القول بالسبب الكافي وباعتماد مبدأ عدم التناقض في وقت يعطف فيه وولف المبدأ الأول على الثاني. فمن واجبات الأنطولوجيا باعتبارها علمًا عقليًا نظريًا أوَّلًا،

أن توضح أساس عدم التناقض في الأشياء، إمكانيةً ونظامًا.

أما الماورائيات الخاصة فتبحث في الله والنفس والعالم من خلال البحث في اللاهوت وعلم النفس والكوسمولوجيا.
أما في الأخلاق وانطلاقًا من مبدأ الكمال في الطبيعة فقد صاغ وولف هذا القانون:

«إفعل ما يجعلك ويجعل موقفك كاملًا، واُترك ما لا يجعلك ولا يجعل موقفك كاملًا».

أمّا الهدف الأعلى في السياسة فهو برأي وولف الرفاهية العامة.

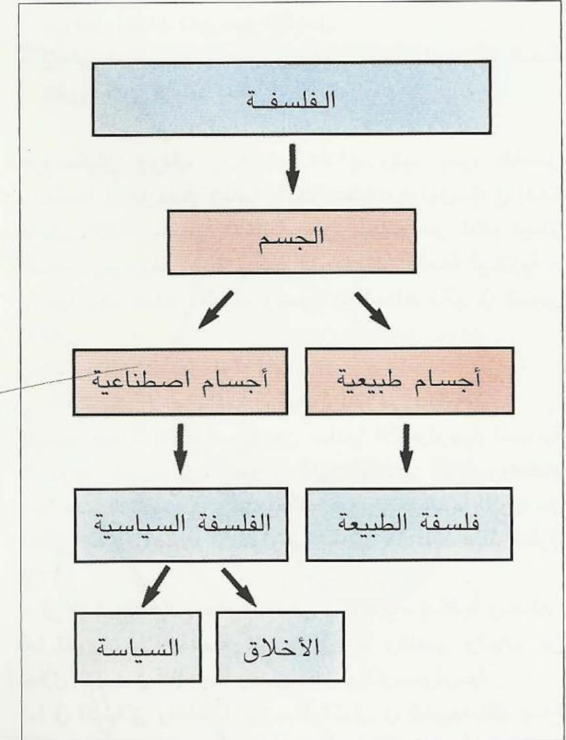
ومن وجوه التنوير الألماني الأخرى يشار إلى:

- صموئيل ريماروس (١٦٩٤-١٧٦٨) الذي جعل من ديانة الوحي ديانة نسبية لحساب ديانة عقل ثنائية. إن معجزة الله الوحيدة هي الخلق بمعناه الكلي. أما المعجزات فيمكن ردها إلى اختلاق الرسل. أما الديانة الطبيعية فهي التي تضمن السعادة.
- وفي إطار تاريخ الفلسفة رأى غوتهولد إفرايم لسنغ (١٧٢٩-٨١) تشابهًا بين التربية والوحي:

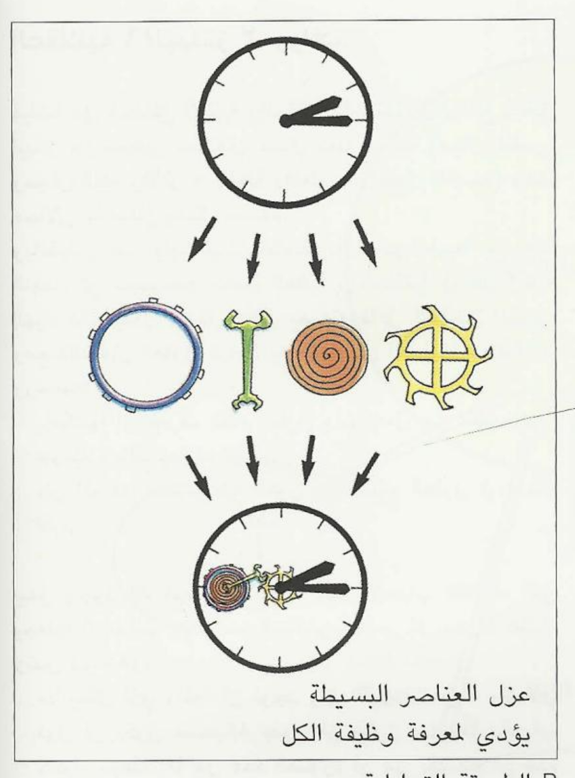
«تشكل التربية بالنسبة إلى الفرد ما يشكله الوحي بالنسبة إلى الجنس البشري».

إن الوحي كان في الأساس «كتاب الله للمبتدئين» من أجل البشر، أما الآن فيصار إلى توضيحه بواسطة العقل.
أما نقده للتعصب الديني فيجب ربطه بأفكار الديانة الطبيعية وبالتسامح الديني.

- أما موسى مندلسون (١٧٢٩-٨٦) فقد انبرى لنشر اليهودية: ففي القدس طالب بالتسامح مع الديانة اليهودية باعتبارها مساوية للديانات الأخرى.



A أقسام الفلسفة



B الطريقة التحليلية

C نشوء الدولة: العقد الإجتماعي

التجريبية ١/هوبس.

مع **توماس هوبس** (١٥٨٨-١٦٧٩) نصل إلى نظام فلسفي خالٍ من الفرضيات الماورائية، ويقوم على أسس العلم الطبيعي وعلى الأسس الرياضية المعروفة في عصره. من أبرز كتبه «عناصر الفلسفة» و«لفياثان» الذي يعتبر، بما له من تأثير بعيد في نظرية العقد الاجتماعي، من كلاسيكيات الفلسفة السياسية.
والفلسفة بالنسبة إلى **هوبس** هي المعرفة العقلانية للترابط المتبادل بين العلة والمعلول على أن تكون المعلولات تابعة دائمًا لقدرات الأجسام.
والفلسفة تكون بذلك بحثًا في الأسباب وموضوعها الأجسام التي يمكن الإحاطة بنشأتها وبصفاتها بشكل مفهومي. والأجسام إمّا طبيعية ومن ضمن ذلك الإنسان، أو مصطنعة ومن ذلك الدولة.
أمّا مهمة الفلسفة فهي تحليل الظواهر المعقدة بردّها إلى عناصرها، تمهيدًا للوصول إلى مبادئ كلية. أما أوّل المبادئ التي توضح الترابط في الطبيعة فهو مبدأ الحركة. فكل الحوادث يمكن توضيحها بشكل ميكانيكي (آلي). ونظرية المعرفة عنده تنطلق من أن مضمون بعض التصورات إنما يتطابق مع أشياء مستقلة عن التفكير. تمارس الموضوعات الخارجية على أعضاء الحس إثارة آلية تنقل التصور المطابق إلى الدماغ عبر ردّة فعل «أرواح الحياة/الأرواح الحيوانية» الداخلية.

> إن موضوع المعرفة المباشر ليس الأشياء بحد ذاتها بل التصورات وبهذه تلحق إشارات (أسماء) يكون لها بالنسبة إلى الفرد وظيفة المَعْلَم، وفي التواصل وظيفة علامات التبادل.

يتعامل المنطق الفلسفي إذًا مع مضمون تصوّرات صيغت في أقاويل.

والحقيقة تستند إلى الأقاويل فقط وليس إلى الأشياء.

أما الحكم على حقيقة القول فيتضرر عبر تحليل المفهوم على أساس تحديد الموضوع وعلى أساس الترابط.
كذلك يفترض هوبس فيما يختص بنظريته في الانفعالات وفي القيم، أن المشاعر والأعمال الإرادية إنما تتولّد من خلال الإثارة التي تحدثها الموضوعات وهي تتحدد أيضًا بشكل آلي.

> فاللذة تنشأ عبر ازدياد الحركة الحيوية في الروح الحياتية/ الحيوانية وحين ينشأ الشعور بأن هذا الشيء المولد هو شيء جيد.

ينتج عن ذلك قيمة أساسية هي قيمة الحفاظ على الذات:

> يجهد كل عضو للحفاظ على حركته الحيوية، أي أنْ يتحاشى الموت.

وبما أن حفظ البقاء الخاص بكل فرد هو القيمة الأعلى، فإن كل فرد سيتصرف بشكل أناني؛ لا وجود إطلاقًا لأي مقياس يتعالى على هذه القيمة،

> فكلٌ يقرر بنفسه ما يراه خيرًا له.

تقودنا هذه الأفكار ومباشرة إلى **فلسفة الدولة**. وهنا أيضًا يفترض هوبس الفرد وطبيعة الفرد بين العناصر التي تشكل الدولة، فيرفض التصور التقليدي الذي يقول بأن الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعي. يعتبر الإنسان في وضعيته الطبيعية خارج القانون وخارج الدولة،

> إن السبب الوحيد لتضامن البشر يكمن في الحفاظ على مصلحتهم الخاصة تبعًا لاستعدادهم الطبيعي.

ففي الوضعية الطبيعية يعتبر كل إنسان مساويًا للآخر وبالتالي فإن له الحق في كل شيء، أي الحق بملكيته لكل شيء وفعل كل ما يريد. فلكل إنسان الحرية في استخدام قدراته الطبيعية وفي استخدام كل الوسائل التي تساعده في حفظ بقائه. وبما أن كل فرد يجهد لتحصيل منفعته الخاصة على حساب الآخر، وبما أنه يطمع باستمرار في التزود من الشيء نفسه فقد بات واضحًا

> «أن الوضع الطبيعي للناس قبل انتظامهم في الدولة كان الحرب، وتحديدًا حرب الكل ضد الكل (bellum ommium contra omnes)».

يقدر لهذه الحرب أن تستمر إلى الأبد. والحياة موحشة، مؤلمة وقصيرة إذ لا أحد يمكنه أن يتوقع البقاء طويلًا على قيد الحياة. ولكن وبما أن غريزة حفظ البقاء غريزة أساسية فقد نشأ البحث عن سِلْمٍ أكيد. ولذلك فإن القانون الطبيعي قد نصَّ:

> «على البحث عن السلام بقدر ما يمكن الحصول عليه».

ومن هذا المبدأ الأساسي الأول تُشتق الأسس الأخرى.

> إن الأمان يمكن الحصول عليه فقط عندما لا يبقى القانون قانون الكل ضد الكل، بل حين يعهد إلى بعض القوانين أو حين يتم التحول عن بعض القوانين الفردية، هذا ما يتم إنجازه على قاعدة عقدٍ يربط كل المتعاقدين.

إن اتّباع القوانين الطبيعية يمكن أن يكون مقبولًا فقط حين يخضع الأفراد إرادتهم لإرادة واحدة. إن الناس يقيمون عقدًا اجتماعيًا يكون مضمونه أنْ

> يلتزم الواحد مع الآخر وألّا يقاوم إرادة الواحد الذي خضع له.

وهكذا تكون نشأة الدولة المؤسسة التي توازي ارادتها، بفضل موافقة الجميع، إرادة الجميع. أما صاحب هذه السلطة العليا فقد يكون شخصًا أو جماعة. وسلطته غير محدودة ولا يمكن التنازل عنها ولا هي تخضع للتجزئة.
يشبه هوبس هذه الدولة «بالحوت الأسطوري - لفياثان» كرمز للقوة العظمى التي لا تقهر.

> «إنها الله الزائل الذي ندين له، في ظل وجود الله الذي لا يزول، بالسلام والحماية».

يكمن الواجب الأعلى لصاحب سلطة الدولة في السهر على راحة الشعب. ومن أجل الحفاظ على وحدة الكل، على الكنيسة أن تخضع للدولة.

A نشوء الأفكار وأنواعها

B مدى اتساع العلم ودرجاته

التجريبية ٢/لوك ١.

جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) هو من أبرز ممثلي التجريبية الإنكليزية، أي الفلسفة التي جعلت أساسًا لها.

ترتبط المعرفة، كل معرفة بالتجربة وتخضع لرقابتها.

لقد كان لأفكاره حول الدولة والتسامح الديني والتربية أثرها البالغ على التنوير وعلى الليبرالية السياسية.

تتصدر **نظرية المعرفة** فلسفة لوك التي عالجها في كتابه «محاولة في الفهم الإنساني». على نظرية المعرفة أن توضح أصل وأسس المعرفة الإنسانية وأن تكشف حدود القدرات المعرفية في العقل.

يجد كل فرد في وعيه، بعض التصورات التي يعتبرها لوك **أفكارًا**.

«إن كل ما يدركه الذهن في ذاته، أو كل ما يعتبر موضوع الإدراك المباشر، وموضوع التفكر أو موضوع العقل، إن ذلك كله هو ما يسميه أفكارًا».

ولكن من أين تأتي الأفكار؟ إنها تأتي حصرًا من التجربة. لقد رفض لوك وجود أفكار نظرية تكون في الإنسان سابقة على التجربة (ما يعرف بالأفكار الفطرية كما عند ديكارت على سبيل المثال).

فالعقل في الإنسان ومنذ الولادة يوازي صفحة بيضاء (Tabula rasa).

وكل التصورات المحددة هي تصورات تنشأ مع الوقت وانطلاقًا من التجربة. إلا أن القدرة على تكوين التصورات هي قدرة قائمة سلفًا.

وللتجربة مصدران:

الإدراكات الحسية الخارجية (Sensation) والإدراك الذاتي الداخلي (reflection) الذي يرتبط بفعل التفكر والإرادة والإيمان إلخ...

أما التصورات الناشئة عن هذين المصدرين فهي إما بسيطة وإما مركبة.

والأفكار البسيطة يمكن تقسيمها إلى أفكار،

– تدرك بحس واحد (كاللون والصوت)،

– أو بعدة حواس (المكان والحركة)،

– أو تكون نابعة من التفكير (عمل الوعي الداخلي)،

– أو أفكار يتشارك فيها عمل الحس والتفكير (الزمان واللذة).

تكون علاقة الذهن بهذه التصورات البسيطة علاقة سلبية:

إذ ستكون مسببة بشكل مباشر من خلال الإثارة التي تنطلق من الموضوع.

وفي إطار الإدراك الحسي يميز لوك بين

الصفات الأولية التي تعتبر من خواص الأشياء الخارجية باعتبارها أشياء (على سبيل المثال: الامتداد، الشكل، الصلابة، العدد الخ). والصفات الثانوية، وهي الصفات الذاتية مثل اللون والطعم والرائحة التي تشير إلى مشاعر في الذات.

على أن للذهن أيضًا قوة فاعلة تمكنه، عبر المقارنة والفصل والربط والتجريد، من تحصيل أفكار مركبة علمًا أن الأجزاء المكوّنة لها هي بالأساس أفكار بسيطة.

ثمة أنواع ثلاثة من الأفكار المركبة يمكن تكوينها: الجواهر، الحالات والعلاقات.

الجواهر: هي إما أشياء مفردة قائمة بذاتها أو هي أنواع (مثل إنسان، نبات).

الحالات: هي أفكار مركبة، لا تقوم بذاتها بل توجد مع الجواهر (وهكذا فإن اليوم هو حالة بسيطة من الزمان). إلى جانب ذلك نجد حالات مختلطة. وإلى هذا النوع تنتمي المفاهيم الأخلاقية (العدالة على سبيل المثال).

العلاقات، هي أفكار مثل المعاني المتولدة من العلة والمعلول.

في الكتاب الرابع من «المحاولات» عالج لوك مسألة **قيمة المعرفة**.

«ليس للذهن في كل الأعمال الفكرية وفي كل الاستنتاجات من غرض مباشر آخر باستثناء أفكاره الخاصة... من هنا يبدو جليًا أنه لمعرفتنا علاقة مباشرة بأفكارنا. والمعرفة كما يبدو لي ليست شيئًا آخر سوى إدراك الترابط والتوافق أو عدم التوافق أو التناقض بين أي من أفكارنا».

من هنا يكون مدى علمنا محدودًا: فهو لا يتعدى أفكارنا والحيز الذي يمكن أن ندرك فيه التوافق أو تاليًا عدم التوافق فيما بينها. ثم إنه لا يمكننا أيضًا أن نحيط بكل أفكارنا، وبكل العلاقات الممكنة فيما بينها. من هنا فإن معرفتنا بحقيقة الأشياء تظل محدودة بالقدر الذي بإمكان إدراكنا تأمينه.

تبعًا لدرجة الوضوح يميز لوك درجات مختلفة من المعرفة:

– الدرجة الأعلى هي درجة المعرفة الحدسية. هنا يدرك الذهن التوافق أو عدم التوافق بين فكرتين بشكل مباشر وبذاته (مثلًا، الدائرة ليست مثلثًا).

– عبر المعرفة البرهانية يتعرف الذهن إلى التوافق أو عدم التوافق بين الأفكار، ولكن ليس مباشرة بل بواسطة أفكار أخرى. هنا لا بد من اعتماد أساليب تعتمد براهين استنتاجية.

– وأخيرًا ثمة معرفة حِسّية تتناول وجود بعض الماهيات المتناهية خارجًا عنا.

ترتبط الحقيقة، تبعًا للوك فقط بالأقاويل، إذ هي تقوم في الترابط أو في الفصل الصحيح لعلامات، مع الأخذ بعين الاعتبار التوافق مع الأشياء التي تشير إليها.

A القواعد الأخلاقية

B نشوء الملكية الخاصة

التجريبية ٣/لوك ٢.

نظرًا إلى محدودية معرفتنا ونظرًا إلى عدم إمكانية الوصول إلى اليقين في أغلب المجالات، يكتسب الاحتمال في ممارسة الحياة الفعلية دورًا كبيرًا، ويأتي ذلك استكمالًا لنقص المعرفة. يتناول الاحتمال أقاويل يمكن لنا أن نعتبرها صادقة إما انطلاقًا من خبرتنا الخاصة أو انطلاقًا من شهادة دوافع أخرى.

يتسم سلوك الذهن تجاه مثل هذه الأقاويل بما يسمّى الإيمان أو الرأي أو القبول.

أما **مضمون الفلسفة** العملية عند لوك فهو كل

«ما يقوم به الإنسان باعتباره ماهية وبتوجه من عقله ومعرفته توخيًا لبلوغ أي هدف وبخاصة بلوغ سعادته».

فالخير والشر يتحددان تبعًا لتحصيل الفرح أو الألم. ثم إن السعي الإنساني يقوم على الوصول إلى الفرح (السعادة) أو على تحاشي الألم. فالفرح والألم هما معيار كل سلوك. من هنا على المبادئ التي تحدد المعايير، أي على القوانين الأخلاقية، أن ترتبط بالثواب والعقاب.

«إن الخير الأخلاقي، أو الشر، هو، تبعًا لذلك، التوافق أو عدم التوافق بين سلوكنا الإرادي وقانون نستطيع بموجبه أن نعتمد الخير أو الشر تبعًا لإرادة وسلطة المشرع».

أما أنواع القوانين الأخلاقية الثلاثة فهي:

- القانون الإلٰهي: إن مقياس الخطيئة والواجب، كما كلف الله الإنسان به مباشرة، هو مقياس يرتبط بالثواب وبالعقاب في الآخرة.
- القانون المدني: حيث تضع الدولة القوانين التي يكلف بها المواطنون، وهي تحدد كيفية المعاقبة على التصرفات.
- قانون الرأي العام، أو قانون السمعة، وهو ما يسميه لوك أيضًا بالقانون الفلسفي، ذلك أن الفلسفة هي أفضل متعاملٍ مع ذلك، فهي تحدد معيار الفضيلة والرذيلة، معيار الاحترام والازدراء.

وضع لوك في كتابه «دراستان حول الحكومة» **فلسفته السياسية**. في الجواب عن أصل تكوّن الدولة استعان لوك كما هوبس، بالفرضية التي تقول بحالة طبيعية وبالقول بالعقد الاجتماعي.

في الحالة الطبيعية وقبل توافق الناس على الدولة سادت حرية كاملة ومساواة مطلقة بين الجميع.

للفرد سلطة غير محددة على نفسه وعلى ملكيته، ومع ذلك يخضع كل الناس للقانون الطبيعي، وفي أعلى درجاته نجد حفظ الله للطبيعة التي خلقها.

وهكذا يمنع القانون الطبيعي الإضرار بالحياة وبالصحة وبالحرية وبالملكية، ناهيك عن القضاء عليها.

من هنا يمكن أن تكون الحالة الطبيعية، خلافًا لهوبس، حالة مسالمة، هذا ما لم يقم به باستمرار بعضهم لمسِّهم بالقانون الطبيعي. ونظرًا إلى سيادة المساواة بين الجميع فإن لكلٍّ الحقَ في أن يكون قاضيًا وله أن يقاضي كل من يتعرض لحالة السلم وله أن يعاقبه.

وبما أنه يمكن لكلٍّ أن يكون قاضيًا في أمر خاص، فإن ذلك سيؤدي فعليًا إلى حالة حرب مستمرة، هذا ما لم يكن هناك هيئة عُليا يلقى على عاتقها إصدار الأحكام وتنفيذها، على أن يكون ذلك ملزمًا للجميع.

وبهدف تحقيق السلم وبهدف الحفاظ على البقاء ينتظم الناس معًا في جماعة وبموجب عقد اجتماعي، وبموجبه أيضًا يسلمون هيئة عليا حق التشريع والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية.

إلا أن سلطة الدولة لا تنفصل عن القانون الطبيعي، إذ لا بد من احترام جهود الأفراد في حفظ بقائهم واحترام حريتهم وملكياتهم. ثم إن صالح الجماعة من القواعد الملزمة.

لتحاشي خطر الوقوع في الحكم المطلق يصار إلى تقسيم السلطات.

فإذا قام الحاكم بخرق القانون، فإن للشعب الحق في إزاحته من خلال الثورة.

أمّا فيما يخص الممارسة الدينية، فقد دعا لوك إلى التسامح من قبل الدولة.

يجب أن يكون الانتماء إلى جماعة دينية حرًا وميسَّرًا للجميع، وعلى الدولة أن لا تقحم نفسها في مضمون هذا الانتماء.

يبدو تبرير لوك **للملكية الخاصّة** من المظاهر المميزة لفلسفته. ففي حالة القانون الطبيعي تسود حالة مشاعية. ومع ذلك وحتى يمكن الانتفاع من خيرات الطبيعة، وحتى تكون هذه في خدمة حفظ البقاء، فلا بد من تملكها. ثم إن التحوّل إلى الملكية الخاصة يجب أن يقوم على العمل.

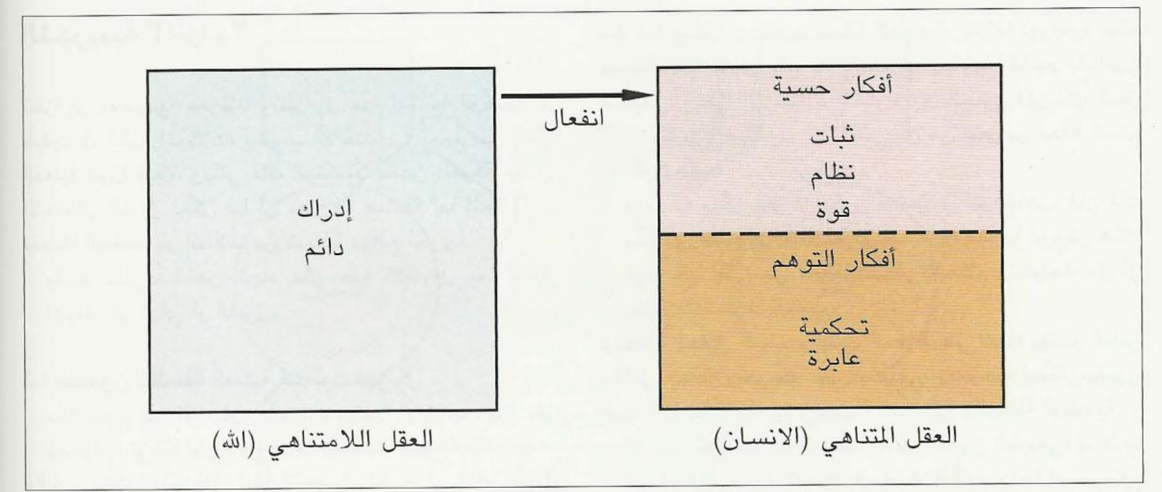
فلكلٍّ الحق في الملكية، ملكيته لشخصيته ولما يكسبه بعمله من الطبيعة، بحيث يضيف إليها وإلى ذاته شيئًا.

لكن بما أن لكلٍّ الحق في تكديس أكبر قدر ممكن كما أن بإمكانه أن يستهلك بقدر ما يستطيع، فإن تكوّن الملكيات الكبرى سيكون بادئ الأمر صعبًا.

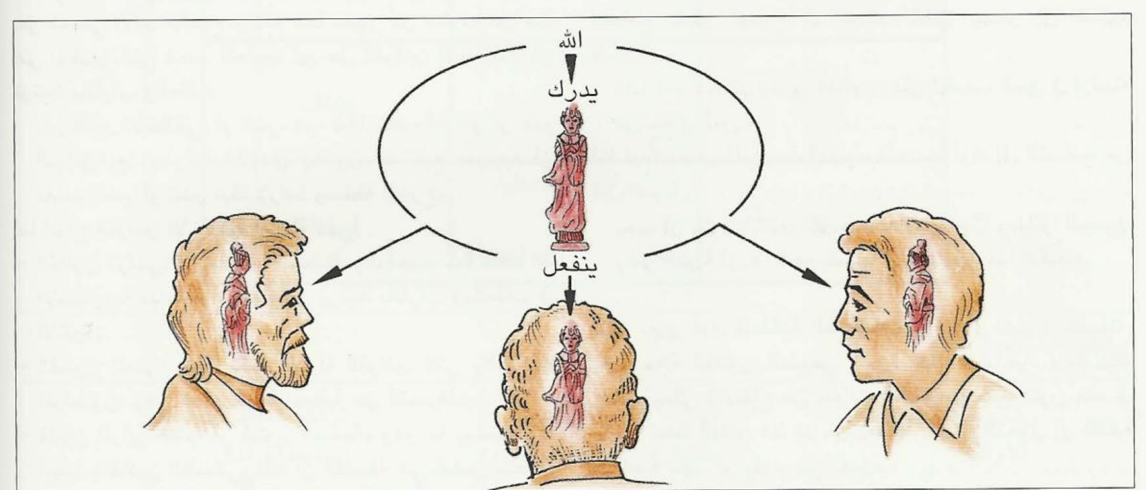
إلا أن ذلك سيتغير مع البدء باستخدام العملة. وهذا ما حصل بتوافق من الجميع.

وبما أن ذلك قد سهّل على المرء أن يوظف أكثر مما يحتاج، الأمر الذي أدى إلى تراكم الملكيات، ولا سيما ملكية الأراضي.

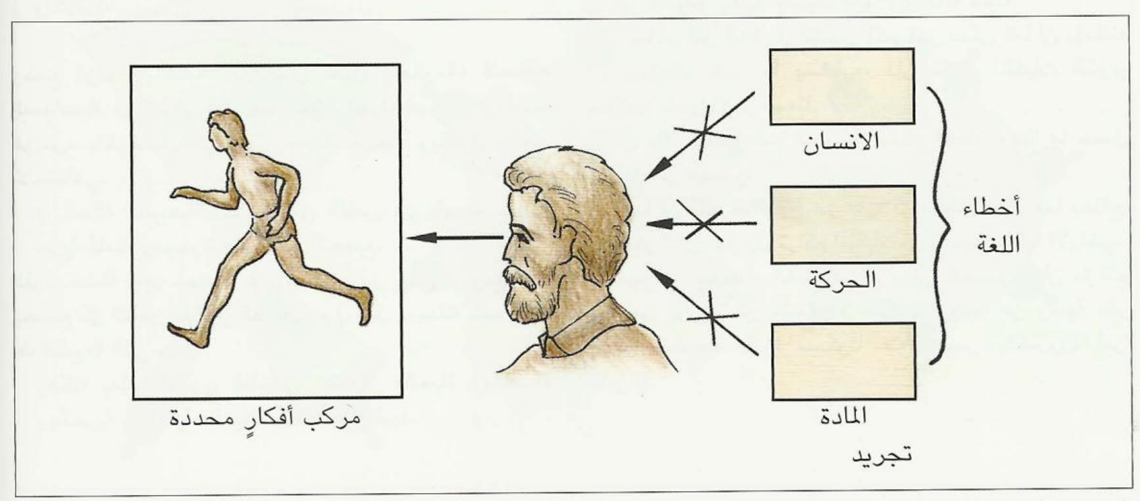
صحيح أن استخدام العملة قد تم برضى الجميع إلا أن ما نتج عنه من توزيع غير متساوٍ في الملكيات يعتبر، من وجهة نظر الحالة الطبيعية، أمرًا مسكوتًا عنه، وليس بالضرورة أمرًا قانونيًا.



A الأفكار والعقل



B الله ينسق الإدراكات



C نقد نظرية الأفكار المجردة

التجريبية ٤/بيركلي.

استطاع **جورج بيركلي** (١٦٨٥-١٧٥٣) الفيلسوف واللاهوتي والاسقف الإيرلندي، في نقاشه لنظريات كل من ديكارت ومالبرنش ولوك، أن يقدم نظرية في اللامادية.
انطلق بيركلي من فرضية لوك التي تقول إن الأفكار (التصورات) فقط هي التي يمكن أن تكون موضوعات الوعي المباشرة.
وهو يميز بين صنفين من الأفكار:
- أفكار يمكن أن تتغير بشكل تلقائي، وهي بذلك وليدة قوة التخيل عند الذات.
- أفكار لا يمكن أن تكون من صنع الذات بشكل إرادي، بل هي إدراكات حسية تؤخذ من الخارج.

جرت العادة على اعتبار الأشياء الماديّة الموجودة في العالم الخارجي أصل هذا الصنف الثاني من الأفكار. أما بيركلي، فقد تصدى لهذه «المادية» محاولاً أن يظهر أن لا حاجة لافتراض أشياء مادية خلف الأفكار، بل إن وجود الموضوعات ليس إلا وجودًا يدرك بالحس.
«أنْ أَقول، إن الطاولة التي أكتب عليها موجودة، فذلك يعني أني أراها وألمسها: فإذا كانت خارج غرفة درسي فإن باستطاعتي أن أعبر عن وجودها بقولي: فيما لو كنت في غرفة درسي فبإمكاني أن أدركها حسيًا، أو بإمكان أي ذهن آخر أن يستحضرها حسيًا... إن وجود هذه الأشياء يصبح مدركًا بالحس. فمن غير الممكن أن يكون لها أي وجود خارج العقل، أو خارج الجوهر المفكِّر، التي تدرك حسيًا به».
إن أطروحة بيركلي الأساسية يمكن تلخيصها بما يلي:
«إن وجود الأشياء هو أن تصبح مدركة وأن وجود الذات أن تدرِك» (Esse est percipi aut percipere).
فلا وجود إلا **للأفكار** و**للعقل**، لا للمادة والعقل يتميز عن الأفكار باعتباره المدرك، أي ما به تدرك الأفكار. يقوم عمله على الإرادة والتخيّل والتذكّر والتأكّد من العلاقات بالنظر إلى الأفكار (المعاني).

إن أصل الزعم (بوجود) المادة يعود بنظر بيركلي إلى الافتراض الخاطئ بوجود أفكار مجردة. خلافًا لذلك فهو يؤكد أنه من غير الممكن أن نتصور فكرة دون أن يكون لها دلالة عينية.
لا وجود لفكرة عن الحركة دون أن نرفق التصور لها بشيء بطيء أو سريع، ولا وجود لفكرة الامتداد دون اللون والحجم، أي بعبارة أخرى دون أية صفة حسية.
إن افتراض وجود أفكار مجردة يصبح ممكنًا فقط لأن اللغة عامة تعرف استعمال مثل هذه التعابير. والآن تؤخذ الكلمات بدل الأسماء، ونعتقد أن استخدام الاسم للدلالة على الكلي يعني وجوب التوافق مع وجود الكلي.
إن افتراض المادة لا يعني أكثر من وجود فكرة مجرّدة «لشيء لا تحديدات له». وهذا ما لا يمكن تصوره بنظر بيركلي.

لقد أكد بيركلي بقوة على وجود حقيقة خارجية مستقلة عن الذات يمكن أن تكون معطاة بالإدراك الحسي وبما أن كل الأفكار تكون في عقل ما، فيجب أن يكون «لموضوعات» الأفكار الحسية وجود مسبق في عقل آخر يمكن له أن يدركها.
«... إن الشجرة الحقيقية، الموجودة مستقلة عن عقلي، تصبح مدركة وتعرف وتفهم من قبل عقل الله اللانهائي... إن الأفكار التي وضعها صانع الطبيعة في المعاني هي التي نسميها أشياء فعلية... إن لها لذلك قوامًا معلومًا ونظامًا وترابطًا ولا يمكن أن تحدث اعتباطًا أو بالصدفة».
«فالأشياء» بالنسبة إلى بيركلي ليست شيئًا آخر سوى تركيب من الأفكار مدركة عبر الله، وتثار في أذهاننا عند الانفعال. إن النظام والترابط الذي أقامه الله فيها هو ما نسميه بالقانون الطبيعي. إن حقيقة العالم الخارجي التي ندركها بحواسنا، لا يرفضها بيركلي، بل هو يرفض خصائصها المادية.
«أن تكون الأشياء التي أراها بعيني وألمسها بيدي موجودة حقًّا، فذلك ما لا أشك فيه، وهذا أقل الأمور. إن الشيء الوحيد الذي أنكره، هو ما يسميه الفلاسفة مادة أو جوهرًا جسمانيًا».

وبما أنه لا أثر لفكرة على أخرى، فقد توجب على بيركلي الإقرار بأن الأفكار في الذوات المختلفة إنما تتكون بطريقة مشابهة، على سبيل المثال. في ملاحظة الموضوع نفسه وحتى تتمكن الذوات من التفاهم، وحتى تتمكن من ممارسة التأثير في الموضوعات وفيما بينها.
فذلك ما يتوضح بالتدخل الإلهي: إذ عليه أن ينسق بين مختلف الإدراكات ومختلف الممارسات.

انطلاقًا من فرضية بيركلي فإن علينا أن نقول، إن العلم الطبيعي لا يتعاطى مع التأثيرات فيما بين الأمور المادية، بل هو علم يقوم على المراقبة والوصف للقوانين التي تتوافق والنظام الدائم مع الأفكار التي خلقها الله والتي ربطها بعضًا ببعض.

كان هدف بيركلي عبر نظريته هذه تثبيت الأخلاق والإيمان. إذ إنه قد لمح في المادية سببًا للإلحاد.

تصورات
مركبة
تصورات
بسيطة
انطباعات
ملكة المخيلة
إدراك الذات
إدراكات حسية

A مضمون الوعي (الإدراكات)

B ← A
رابط سببي
تصور محدث
انتظار
بمجرى العادة
تداعي من A الى B
تصورات
B A
تتابع من A الى B
تذكر

B السببية

التجريبية ٥/هيوم ١.

يقوم مطلب **دايفيد هيوم** (١٧١١-١٧٧٦) الأساسي على إدخال طرق البحث التجريبية في العلوم الإنسانية، هذا يعني الاستناد إلى التجربة والمراقبة. يمثل هيوم بذلك نزعة تشكيكية معتدلة تناول فيها دراسة قدرات الإنسان المعرفية بشكل نقدي. مؤلفه الأساسي الواسع الانتشار هو كتابه «رسالة حول الطبيعة الإنسانية»، الذي ألحقه بدراستين قصيرتين حول المعرفة والأخلاق والسياسة والدين.
عنه قال كانط، لقد أيقظني هيوم من «السبات الدوغمائي».

إن الموضوع المباشر لتجربتنا ليس إلا مضامين وعينا (الإدراكات). وهذه تقسم إلى فئتين:
الانطباعات (impression) و**التصورات** (ideas). والانطباعات هي كل إدراكاتنا الحسية وإدراكاتنا الذاتية (العواطف، المشاعر والإرادة)، كما تدخل صورتها في النفس مباشرة. والتصورات هي نسخ عن الانطباعات التي نملكها حين نتعامل معها بشكل تفكر أو تذكر أو تخيل.
تتميز الفئة الأولى منها عن الثانية بدرجة قوتها. كما يتميز الإحساس بالألم، عند حصول جرح ما، عن الإحساس به حين تذكره فيما بعد. وعن الانطباعات تنشأ التصورات البسيطة. وبذلك
ليس ممكنًا أن نتصور وأن نفكر بشيء لم يسبق له أن كان في وقت ما إدراكًا مباشرًا.
ومع ذلك فإن للإنسان القدرة، بما يملك من قوة مخيلة (imagination)، أن يكوِّن، انطلاقًا من هذه التصورات البسيطة، تصورات مركبة لا تكون من هذا المنطلق انطباعاتٍ مباشرة.
أما ترابط التصورات فيتبع قانون **التداعي** الذي يمتاز بنزعة الانتقال من تصوّر إلى آخر، وتبعًا لمبادئ:
المشابهة، الاتصال بالزمان والمكان، العلة والمعلول.
ولا يكتسب المفهوم دلالة إلا إذا أعادنا مركب التصورات العائدة إليه إلى الانطباعات. إلا أن ذلك لا ينطبق على المفاهيم الميتافيزيقية، لذلك لا بد من إقصائها من الفلسفة.
«وإذا تولد لدينا شك، لاستعمال فيلسوف ما لتعبير معين دون ربطه بحس معين أو بتصور مناسب، وهذا ما يجري عادة، فما علينا إلّا أن نتحرى عن الانطباع الذي بنى عليه تصوره؟».
أما السؤال الذي يطرح بعد ذلك فيتعلق بالأحكام التي تنبثق من الإدراك المباشر ومن التذكر. هنا يميز هيوم بين أحكام ترتبط بالعلاقات بين المفاهيم (حقائق عقلية) والأحكام التي ترتبط بالوقائع (حقائق واقعية).
تنتمي الأولى إلى مجال الرياضيات والمنطق؛ هنا يكون اليقين المطلق ممكنًا، إذ من غير الممكن منطقيًا أن نجد مقابلاً للحقيقة المفهومية. ومع ذلك لا تحتوي هذه الأحكام أي تعبير عن حقيقة موضوعاتها. في التعبير عن الوقائع قد يكون العكس خاطئًا، إلا أنه يظل دائمًا ممكنًا من الناحية المنطقية.
أما التعبير عن الوقائع فيستند إلى التجربة في ظل قانون تداعي التصورات بمساعدة العلاقة بين العلة والمعلول:
يبدو أن كل الأفعال الفكرية التي تتناول الوقائع إنّما تقوم على مبدإ العلاقة بين العلة والمعلول:
فإذا ما شاهدت على سبيل المثال طابة بلياردو تصطدم بأخرى فإن الأثر المنتظر يمكن احتسابه انطلاقًا من الخبرة السابقة.
ومع ذلك فإن علاقة العلة بالمعلول هي بالنسبة إلى هيوم ليست ترابطًا ماهويًا بالضرورة، ليكون ملازمًا للموضوعات، وبالتالي فلا يمكن التعرف إليه بشكل عقلاني صرف وبشكل مستقل عن التجربة.
«بكلمة واحدة كل أثر هو نتيجة تختلف عن علتها.. أما الضرورة فهي شيء يكون في الفعل ولا يكون في الموضوعات».
إننا نقول ان A ترتبط سببيًا بـ B حين نكون قد لاحظنا تتابعًا فيما بينهما بحيث إن فكرة A ترتبط بـ B بالتداعي وهي تلحق بـ B على قاعدة ما جرت عليه عادتنا. وهكذا لا يمكننا أن نعطي صياغة لأحكامنا إلا بحسب التداعي المعتاد، وليس انطلاقًا من طبيعة الأشياء.
إن معرفة الأصول الحقة ومعرفة أسباب كل السيرورات تظل خفية على الانسان.

إحدى أكثر المسائل المعالجة هنا هي مسألة الاستقراء، فهيوم يقول إنه لا يمكننا أن نستقي العام من الخاص إلا على قاعدة الاحتمال. فحين نرى المزارعة تقوم بتغذية الدجاجة كل يوم نقول إنها امرأة شجاعة وتحب الحيوانات. ولكن الواقعة ستدحض ذلك حين تقوم بعد مدة بذبح الدجاجة، فالخاص الذي يتكرر هنا لا يمكن أن يكون برهانًا عامًا، وبالتالي فإن علمًا يقينيًا كما أراده ديكارت ليس ممكنًا.

أما المهمة التي أعطاها هيوم **لفلسفة الأخلاق** فتقوم على شرح القيم الأخلاقية القائمة مستندًا إلى الطريقة التجريبية دون خلفيات تأملية. يلعب العقل وكذلك الإحساس دورًا في الأخلاق لكن الحساسية الأخلاقية هي الأهم.
«بما أن الفضيلة هي الغاية النهائية لذاتها وللإشباع المباشر الذي تؤمنه والذي تبحث عنه، فعلى هذه الغاية أن تلامس شعورًا معينًا، رغبة داخلية - أو حساسية داخلية... تفرّق بين الخير والشر».
والممارسات تقيم بشكل إيجابي، إذا كانت نافعة أو مقبولة، سواء للفرد أو للآخرين، أي للجماعة. أما المشاعر الذاتية فتستند إلى مبدأي حب الذات والتعاطف.

الله

التوحيد

الشرك

التجريد
والعقلانية

الايمان بالخرافات
عند الشعوب
البسيطة

اختيار
وحماية

اعطاء قيمة
عليا لتأليه
محلي

إسقاط
صفات
انسانية

الخوف
والأمل

مظهر
القدر
المتناقض

ضعف
شخصي

A دايفيد هيوم: التاريخ الطبيعي للدين

الخير العام

القوانين
الخاصة
باقتصاد
السوق

لعبة
حرة

مصالح فردية

B آدم سميث: ثروة الأمم

التجريبية ٦/هيوم ٢، آدم سميث.

لا يتبع الفرد مصلحته الخاصة وحسب بل هو كائن اجتماعي. ولكونه كذلك فهو قادر على المشاركة بمشاعر الآخرين وبمصالحهم فهو منغرس في كلية الجماعة. من هنا يعتبر التعاطف أساس الأخلاق. فالتعاطف يمكن أن ينتقل عبر المشاعر من شخص إلى آخر.

لذلك يعتبر التذاوت الضروري للقيم الأخلاقية ممكنًا ومبررًا. ينشأ الحكم الأخلاقي في حين يكون لإقرار أو لإنكار ممارسة ما، الحق في أن تكون نافعة للعموم. ويمكن بلوغ ذلك عبر تجريد أحوال محدّدة وعبر تصحيح الأعمال المنحازة التي تنبثق من مصالح خاصة. فهكذا ينشأ داخل المجتمع مقياس قيمي عام ومتسام.

في **الفلسفة السياسية** يرفض هيوم نظرية الحق الطبيعي العقلاني كما يرفض نظرية العقد.

إن الاحتكام إلى نظام القانون يصبح ضروريًا بسبب الشح في الخيرات التي يكون الإنسان بحاجة إليها.

ولأن الإنسان قد تميز بجهد خاص يقوم على الاحتفاظ بما استطاع تحصيله ذات مرة.

من هنا كانت ضرورة النظام الذي يؤمن السلم والأمان ويكوّن خضوع الفرد،

لأنه وإن كان عليه في بعض الأحيان أن يتحمل مساوئ هكذا نظام، إلا أنه عامة ما تكون الفائدة منه أكبر من عدم الخضوع.

إن الشروط اللازمة للحفاظ على نظام الدولة هي فضائل العدالة والإخلاص.

وهنا أيضًا يلعب التعاطف دورًا هامًا، وبسببه ينتظم الفرد من أجل صالح الدولة ككل.

أراد هيوم في بحثه النقدي **لفلسفة الدين**، اكتشاف كيفية نشوء التصورات التاريخية المختلفة حول الله والتساؤل عن مدى متانتها. فالدين لا يعني بالنسبة إليه دلالة على ظاهرة ذات أصل متعالٍ، بل هو نتاج الفكر الإنساني.

يكمن أصل الدين في المعطيات النفسية، وبخاصة الخوف والأمل، اللذين ينبعان من وعي الكائن بالضعف وبعدم الأمان.

كانت معظم الديانات في الأساس تقول بتعدد الآلهة. وللإنسان نزعته في إسقاط صفات على الأشياء أو على الكائنات الحية الأخرى التي تكون بذاتها أليفة له. وفي ضوء ذلك

يرى في الطبيعة قوى تعمل، وهي تشبهه، إلّا أنها تفوقه قوة، وهكذا يقوم بتأليهها.

أما الانتقال إلى التوحيد فقد تم أول الأمر لا بناء على أسباب عقلانية بل نظرًا إلى الحاجة في الوصول إلى تأليه محلي يكون الإنسان على ارتباط به، يعلي شأنه بالنسبة إلى الآخرين ويجد عنده حماية خاصة.

إن ترافق التوحيد باستمرار مع تزايد عدم التسامح.

ومع مرور الزمن أصبح مفهوم الله أكثر تجريدًا وأكثر عقلانية، وبذلك يتجاوز قدرة العامة على الإحاطة به ما أتاح ازدهار الإيمان بالغيب.

رفض هيوم في كتابه «حوارات حول الدين الطبيعي» الأدلة العقلية على وجود الله متعرضًا لها بالنقد الحاسم. إلا أن هذه الانتقادات تعتبر في الوقت نفسه تحليلًا أساسيًا لنظرته إلى العالم.

أما **آدم سميث** (١٧٢٣–٩٠) فقد شدد، شأن هيوم، على ارتباط التقييم الأخلاقي **بالمشاعر**. وهنا يأخذ التعاطف دورًا مميزًا، فعبره نعاود نحن (الضعفاء) الشعور بما شعر به الآخر، يتم ذلك بأن نفتكر بعقلنا ما كان يفتكر به لو كنا مكانه.

يمكن الإقرار بالتصرفات والمواقف أخلاقيًا إذا أتيح لنا أن نتعاطف مع شعور من يصدر عنه السلوك،

هذا يعني أن يحس بتناسبها للغرض بحيث نشعر نحن الشعور نفسه إزاءه، وإن المشاعر (عرفان الجميل على سبيل المثال) التي هي نتائج لتصرفات يمكن أن تكون موضوعًا للتعاطف.

بإمكاننا أن نقيم سلوكنا الخاص عندما نتساءل، هل سيقوم «متفرج» محايد بالتعاطف مع الحوافز التي دفعتنا للقيام بتصرفنا.

عبر التجريد والتعميم يمكن الانتقال من القبول أو عدم القبول الفردي لسلوك ما إلى معيارٍ أعلى للأحكام الأخلاقية التي تواجه قبولًا عامًا من الجميع.

نال سميث شهرة خاصة عبر أبحاثه حول طبيعة الثروة العامة وأصلها. والتي تعتبر من كلاسيكيات **الاقتصاد الوطني**. فهو يفترض أن مصالح الفرد الخاصة من أجل تحسين وضعه وهذا ما توجبه مبادئ محفزة كامنة في الطبيعة (غائية) تؤدي إلى توسع الرخاء الاجتماعي بشكل عام، خاصة إذا ما أتيح لهذه القوى أن تنطلق دون معوقات. من هنا فهو يرفض الإجراءات الموجهة في الاقتصاد.

«يعتقد كل إنسان أنه يتبع مصلحته الخاصة، أما بالفعل فإن رخاء الاقتصاد القومي سيشهد بذلك وبشكل غير مباشر أفضل ما يمكنه. فالفرد سيجد نفسه هنا منقادًا بيدٍ لا يراها كي يتبع هدفًا لم يكن قد توخاه على الإطلاق».

لا قوام لأسس الرخاء إلا في العمل، فالعمل هو ما يحدد أيضًا قيمة السلعة. أما قاعدة الإنتاجية فتستند إلى نزعة التبادل عند الناس وعلى توزيع العمل.

لا بد من الإشارة أيضًا إلى دور كل من شافتسبري (Shaftesbury) وهيتشسون (Hutcheson) في تطوير الفلسفة الأخلاقية في هذه الفترة من عصر التنوير الإنكليزي، خاصة من خلال اعتبارهما مفهوم الحس الأخلاقي شعورًا مباشرًا للقبول أو لعدم القبول بالخير أو بالشر.

A حول «أفكار» باسكال

B العقل والدين عند فولتير

عصر التنوير الفرنسي ١/باسكال؛ فولتير.

يعتبر **بليز باسكال** (١٦٢٣-٦٢) رياضيًا وفيزيائيًا عبقريًا. وقد تأثر بشكل مباشر بعقلانية ديكارت. بعد تجربته الدينية (١٦٥٤) وإعلان اهتدائه كما سجل ذلك في «خواطره»، نذر حياته بشكل كامل لخدمة الإيمان:

«إله إبراهيم وإله إسحق وإله يعقوب، لا إله الفلاسفة والعلماء».

كذلك تخلى عن التجريد الديكارتي لصالح الوجود الديني الوحيد. التزم باسكال بمذهب الجنسينية، وهو تيار ديني متشدد جدًا يقوم على نظرية النعمة الإلهية.

أما الكتاب الذي صمم وضعه فهو تبرير، أو دفاع عن المسيحية بشكل أفكار، وقد وصلنا بشكل مقتطفات. وفيه صوّر اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر. وإذا كان مجال العقل يطال فقط ما هو نهائي، فإن القلب سيكون الهيئة الخاصة التي تناط بها المعرفة.

«نحن لا نعرف الحقيقة بالعقل فقط، بل **بالقلب** أيضًا؛ وبطريق هذا الأخير نتعرف إلى المبادئ الأولى».

مثل هذه المبادئ الأولى (يقين العالم الخارجي؛ المكان والزمان الخ..) يمكن أن تتأكد من قبل العقل ولكن بشكل لاحق.

إن الروح الذي يوجهه القلب، هو «**روح الرهافة**» أما الروح المرتبط بالعقل فهو روح الهندسة.

وعلى النوعين أن يعملا معًا، ذلك أن الرياضي يكتفي بالتحديدات وبالمبادئ. أما الروح الرهيفة فتقتصر على الحجج العقلانية، أما مأثرة العقل فهي تقوم بالتالي على التحديد الذاتي.

وعلى القلب أيضًا أن يتخذ القرار الحاسم مع الإيمان أو ضده، وقد رأى باسكال في ذلك تعبيرًا عن رهان:

في اتخاذ القرار بوجود الله أو بعدم وجوده، إن الإنسان حين يراهن على وجود الله فإنه يضع النهائي (وجوده الذي لا أهمية له) ليربح اللانهائي (سعادته الأبدية).

فعلى الإنسان وبمجرد اتخاذ هذا القرار الحاسم أن يؤسس حياته بتواضع في الله. هذا هو المخرج الباسكالي من شقاء الوجود. فالإنسان بنظره كائن **وسيط** تعيس: بروحه هو تقريبًا ملاك، أما بضِعته فهو تقريبًا حيوان.

«إن الإنسان ليس إلا قصبة؛ إلا أنه قصبة تفكر».

يعتبر **فولتير** (واسمه فرنسوا ماري أرويت (F.M. Arouet)) وقد عاش بين ١٦٩٤ و١٧٧٨) دون شك، من أبرز من مثّل عصر الأنوار في فرنسا. وقد شملت مؤلفاته النقد اللاذع والروايات والدراما والأعمال التاريخية إلى جانب الرسائل. ومنها ما أصدره أحد الناشرين وفيها تعبير عن التزامه السياسي (رسائل كتبها إبّان إقامته عند فريدريك الكبير) وهي مؤلفات تشهد لما لأفكار عصر التنوير من أثر بالغ.

من الناحية الفلسفية نجده، شأنه شأن العديد من معاصريه قد تأثر بقوة بالفكر الإنكليزي.

ففي «الرسائل الإنكليزية» يمتدح فولتير الصفة التقدمية التي وجدها في الفلسفة وفي السياسة الإنكليزيتين.

استلهم فولتير الكثير من لوك (راجع ص. ١١٩ تابع). كما أخذ من نيوتن. وهو مثلهما يتابع الحملة ضد **الدوغمائية** من أجل حرية البشر.

هاجم فولتير، متابعة منه للنموذج الإنكليزي ذي التوجه التجريبي، الأحكام المسبقة وخاصة ما تقدمت به الفلسفة العقلانية.

«علينا أن نضع في نهاية كل فصل من فصول الماورائيات هذين الحرفين (N.L. Non Liquet): إن ذلك غير واضح».

أما هجوم فولتير على الطابع الدوغمائي في الأديان فقد اتسم بالعنف الشديد: إذ رأى في ذلك أصل عدم التسامح الذي يخلق الحرمان من الحرية والاضطهاد والظلم. أما شعار معركته فكان

«اقضوا على السافل [والكنيسة في الحالة هذه]».

يعتبر فولتير معظم الديانات التاريخية مجرد خرافات، ويجب أن تستبدل بديانة عقلانية تحبذ الأخلاق.

«من الخلق نستدل على وجود الله، أما صفاته = (وهي مضمون العقائد الدينية) فتظل غير خاضعة للمعرفة».

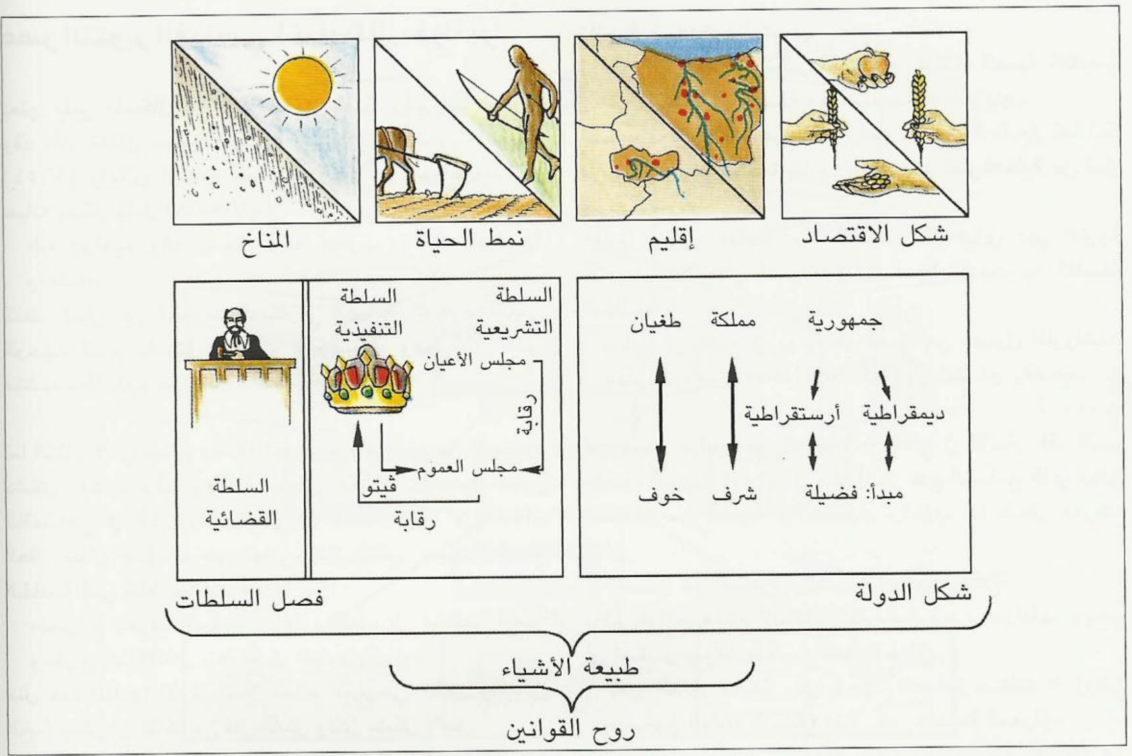
يقترب فولتير بقوة من موقف توحيدي. إذ يرى أن الله هو خالق النظام الطبيعي، إلا أنه لا يتدخل إطلاقًا في هذا النظام. وبموقفه هذا يعبر تمامًا عن الموقف السائد في عصر الأنوار.

«لو لم يكن الله موجودًا لوجب اختراعه، إلا أن الطبيعة بكاملها تدعونا قائلة، إنه موجود».

«لقد كانت **الموسوعة** كعمل ما كانه فولتير» (R.R. Wuthenow).

بعد النموذج القاموسي الذي وضعه بيير بايلي (Pierre Bayle) (١٦٤٧-١٧٠٦) وكان ناقدًا للماورائيات وللدين، تعتبر الموسوعة من أهم الأسلحة في عصر الأنوار. إذ ساهم بإصدارها وعلى مدى الأعوام الواقعة بين ١٧٥١ و١٧٨٠ العديد من العقول التي لاقت تقديرًا كبيرًا إذ ظهر منها ٢٨ جزءًا. من أهم المساهمين فيها:

- دنيس ديدرو (١٧١٣-١٨٨٤): فيلسوف توفيقي وكاتب لامع، وقد تحول من التوحيد إلى الحلولية. يعتبر ديدرو بصفته كاتبًا وناشرًا المحرك للموسوعة.
- جان لو رون دا لامبير (Jean Le Rond d'Alembert) (١٧١٧-٨٣)، الذي أسهمت مقدمته للموسوعة في إكساب المشروع شهرة سريعة. وكفيلسوف يعتبر من أوائل القائلين بالوضعية.
- البارون بول دولباخ (Paul D'Holbach) (١٧٢٣-١٧٨٩)، ويعتبر مفكرًا ملحدًا، وقد مثل في الفلسفة نزعة حسية حتمية.



A روح القوانين بحسب مونتيسكيو

هبوط	صعود	عصر	لغة	تقليد
		البشر	نثري	تاريخ
		الأبطال	شعري	أساطير
		الآلهة	حدسي	خرافات

B «التاريخ المثالي الأزلي» بحسب فيكو

عصر التنوير الفرنسي ٢/مونتيسكيو؛ فيكو.

شارل دي مونتيسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) وقد نال شهرته عبر نقله روح فكر التنوير إلى النظام الاجتماعي وإلى القاعدة التي يقوم عليها: **القانون**.

ففي الرسائل الفارسية (١٧٢١) انتقد مونتيسكيو بشكل غير مباشر الأوضاع في موطنه فرنسا، شأن فولتير اعتبر مونتيسكيو المجتمع الإنكليزي مجتمعًا يستحق أن يُقلَّد.

أما كتابه الأساسي «روح الشرائع» (١٧٤٨) فيستلهم النماذج الإنكليزية بشكل خاص، لا سيما لوك.

نقطة الانطلاق عنده، هي المقارنة بين الشروط القاعدية لمجتمع ما مع آلته القانونية. انطلق مونتيسكيو من فكرة الحق الطبيعي، ما يعني أن القانون الوضعي لم يؤسس كي يمنع حالة طبيعية محاربة (خلافًا لهوبس راجع ص ١١٧)، بل إن ثمة نقاط استدلال طبيعية يعتبرها مونتيسكيو بمثابة **طبيعة الأشياء** ومنها يستدل على **روح الشرائع**:

«ثمة عوامل متعددة تحدد الإنسان... ومنها تتكون **روح عامة**».

هذه **العوامل** هي المعطيات الطبيعية:

- إن للأرض أثرَها في الدستور. فالإقليم الواسع جغرافيًّا يكون أكثر ميلًا إلى القبول بدستور ملكي. أما الأقاليم الأصغر فيكون أكثر قبولًا للديمقراطية.
- أما المناخ فيؤدي، من ضمن أمور أخرى، إلى ثبات أكبر في النظام القائم، في المناطق المناخية الحارّة.
- يضاف إلى ذلك عوامل اجتماعية وتاريخية أخرى كالأديان والآداب والتاريخ والنمط الاقتصادي وبخاصة أيضًا مبادئ الحكومة.

ومع ذلك فإن هذه العوامل كلها لا تؤدي بالضرورة إلى وضعية قانونية محددة.

لقد ميز مونتيسكيو بين **أشكال ثلاثة في الحكم**. بحيث يكون كل شكل قائمًا على مبدإ معين:

- الطغيان، ويقوم على مبدإ الخوف.
- الملكية، وتقوم على الشرف.
- الجمهورية، التي قد تكون ديمقراطية أو أرستقراطية وهي تقوم على الفضيلة.

ويكون نمط الحكم جيدًا إذا كان معتدلًا، إذ حينها فقط يمكنه ضمان الحرية. وهذه لا تتأمن إلا بقدر ما يمارس الحكم الحد من السلطة على نفسه. هذا وقد أوصى مونتيسكيو **بفصل السلطات** إلى:

- سلطة تشريعية: عليها أن تراقب السلطة التنفيذية وتتكون من مجلسين، مجلس أعيان (corps des nobles) يراقب، ومجلس أدنى يشرع.
- سلطة تنفيذية تملك حق النقد تجاه التشريعية.
- سلطة قضائية، ويجب أن تفصل كليًّا عن السلطة التنفيذية.

في إيطاليا انطلق **جيام باتيستا فيكو** (١٦٨٨-١٧٤٤) في محاولة دؤوب ليجعل من التاريخ حقل معرفة إنسانية أصيلًا. ففي مؤلفه الأساسي «مبادئ علم جديد عن الطبيعة المشتركة بين الشعوب» انطلق من أطروحة «verum et factum recipocantur».

إن المعرفة تعني أن تعرف الكيفية التي بها يتولد الشيء. وبذلك نكتسب معرفة مميزة من الأشياء التي قمنا نحن أنفسنا بخلقها (المعرفة باعتبارها «حالة - حدث»).

من هنا يستنتج فيكو أن الثقافة هي حقل نشاط الذهن الإنساني.

إن المعرفة ممكنة في الرياضيات، حيث ترتبط المفاهيم بالإنسان، أما نتائج الفيزياء فهي احتمالية فقط.

نتيجة لذلك يحاول فيكو أن يجد القوانين العامة في التاريخ. والهدف هو التاريخ المثالي الأزلي (storia ideal' eterna).

وفي هذا الإطار يصادف ما يعرف بالمعنى العام (بالإيطالية senso commune):

فالشعوب جميعها تتوافق، منفصلة بعضها عن البعض الآخر، على أفكار رئيسة.

وهذا ما يظهر وجود استعداد عام يمتاز به الذهن البشري، أساسه العناية الإلهية. ثم إن بنية التاريخ تعطينا إذًا بعض المنافذ على بنية الطبيعة الإنسانية. أمّا عدة فيكو فهي قبل كل شيء، اللغة وكيفية تواترها. فعلم الاشتقاق (تاريخ الكلمات) والمستودع الهائل المكون من الأساطير ومن الشعر، كل ذلك شاهد على التطور التاريخي. وهذا ما يتمظهر عبر **مراحل محددة:**

«تتميز الشعوب أول الأمر بالفظاظة ثم تكون قاسية وبعد ذلك تتحول إلى اللطافة ثم إلى الرهافة وأخيرًا تصبح فاسدة».

أما **صعود** (corso) الشعوب فيعرف درجات ثلاثًا:

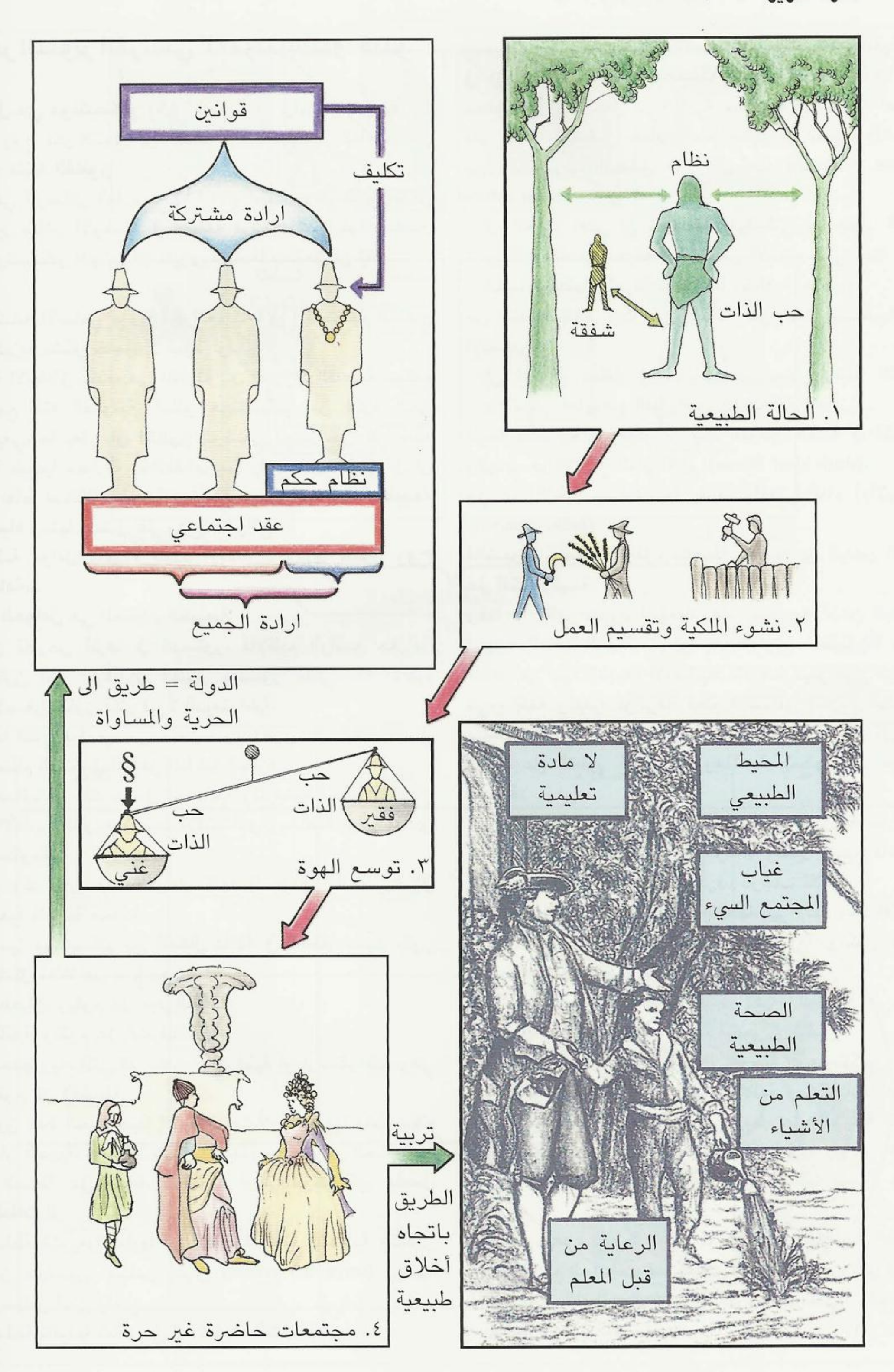
١- عصر الآلهة: تكون السلطة بكاملها بيد الآلهة وبيد الأديان. يمتاز البشر في هذه المرحلة بالخشونة وتكون لغتهم مجسمة (على سبيل المثال الهيروغليفية).

٢- عصر الأبطال: وأخلاق «أبناء الآلهة» القاسية هي التي تسيطر على الناس. أما لغتهم فتنحو إلى الشعر.

٣- عصر الإنسان: وقد وصل إلى مرحلة الوعي الكامل لذاته، هنا يتحرر الإنسان من عبادة الآلهة ومن عبادة الأبطال. فيكتسب الثقة بقدراته الخاصة ويعبر عن ذلك بلغة النثر.

أخيرًا يضيع المجتمع نفسه وسط الكماليات. ويؤدي **هبوط** المجتمع (ricorso) إلى الدمار، ومن ثم تبدأ عملية صعود جديدة (corso).

هكذا وبعد سقوط الإمبراطورية الرومانية بدأ الصعود مجددًا مع البرابرة. وهذا ما أدّى إلى الانتقال من التيوقراطية إلى عصر الأقطاع البطولي في القرون الوسطى، وأخيرًا إلى حضارة عصر النهضة.



نظرية روسو حول فساد الحضارة وطرق معالجتها

عصر التنوير الفرنسي ٣/روسو.

يشغل **جان جاك روسو** (١٧١٢–٧٨) موقعًا انتقاليًا وسط حركة التنوير:

فهو من جانب أول قد أذكى الصرخة باتجاه الحرية، ومن جانب آخر فهو المهد لحركة الاعتراض الرومانتيكية ضد التنوير.

يفترض روسو وجود **حالة طبيعية** في البشر. وسط هذه الحالة يعيش الإنسان متوحِّدًا بقوة مع **النظام** الطبيعي، مستسلمًا كليًّا لشعوره. خلافًا لذلك فقد أضحى التفكير مصدرًا للشر الاجتماعي وسببًا لانفصام الإنسان عن ذاته. من هنا يخيل إلينا،

«أنَّ حالة التفكير هي حالة تعاكس الطبيعة، والإنسان الذي يتأمل أو يفكر هو حيوان متدنٍ عن نوعه».

يعتبر روسو أن شعور حب الذات (amour de soi) هو الشعور الأساسي ومنه تشتق المشاعر الأخرى ولا سيما الشفقة.

انطلاقًا من معطيات ومن علاقات طبيعية تنبثق نظم اجتماعية بدائية دون أن تجرح، مع ذلك، مشاعر المساواة والحرية السائدة.

مع تطور **الثقافة** (اللغة والعلم والفن) ومع تطور الأشكال الاجتماعية الطبيعية تنحل المساواة الطبيعية.

ويتحول شعور حب الذات، الشعور الأصيل الطيب إلى حب خاص (amour propre).

أما القطيعة الأساسية فقد تجلّت في إدخال تقسيم العمل والأخذ بالملكية الخاصة. ذلك أن علاقات التملك قد أدخلت الناس في معركة المضاربات.

لقد فرضت الثقافة السلاسل على الناس، تساعدها القوانين في ذلك،

«والتي فرضت على الضعفاء قيودًا جديدة، وأعطت الأغنياء قوة جديدة».

لقد أسهم العقل وكذلك العلم في إضعاف الشعور الطبيعي تجاه الأخلاق. إن الكماليات تجعل الإنسان ضعيفًا وقد جعله التصنع غير أمين.

تجاه ذلك كله يطرح روسو مثاله القائم على الحرية. أما الطريق فيتمثل في **نموذجه التربوي**.

ففي كتابه «أميل» (١٧٦٢) يعرض التربية التي يتبناها بشكل نموذجي:

على التربية قبل أي شيء آخر أن تمنع وقوع التلميذ تحت تأثير المجتمع السيّئ.

إن هدف روسو هو تنشئة القلب، والطريق إلى ذلك يكون باعتماد «تربية سلبية». فعلى المربي أن لا يغرس فيه عقائده، كما هي الحال في التربية المعاصرة لروسو وهذا ما كان مجالاً لانتقاده، بل

على الولد أن يتعلم بنفسه انطلاقًا من تجاربه، وعلى التربية أن تتكيّف من أجل ذلك مع تطور الولد.

وهكذا يبرز روسو في القسم الأول كيفية محافظة الولد على استقلاليته، وأن يتعلم من معاشرته للأشياء بالذات. إبّان فترة الشباب على التلميذ أن يتعلم الفنّ والأدب والدين مع الأخذ بالحسبان حاجات المجتمع. وعلى المعلم أن يسعى إلى تأمين محيط سليم يتيح للولد أن يتكامل فيه جسديًا.

ثم إن تعلم حرفة يدوية يجب أن يكون أيضًا ملازمًا لبداية حياة سهلة وسعيدة، تمامًا كقراءة أول كتاب «كتاب روبنسون كريزوي لمؤلِفِه ديفو» (Defoes).

أما الطريق الثاني الذي طرحه روسو من أجل استعادة الحرية فكان عبر **فلسفته الاجتماعية** والسياسية. والفكرة الأساسية عنده هي فكرة العقد الاجتماعي (١٧٦٢) الذي يخضع له جميع أعضاء الجماعة:

«يضع كلّ منا بتصرف الجماعة، شخصه وكل ما هو موجود ليكون في ظل قيادة الإرادة العامة العليا».

وبخضوعه للإرادة العامة يحفظ الفرد حريته والمساواة مع الجميع. إذ إن الإرادة العامة تتضمن أيضًا إرادته الخاصة، وهكذا فلا يخضع الفرد إلا لقانونه الخاص.

إن التخلي عن الحرية الطبيعية قد سهل الوصول إلى الحرية المدنية.

وبما يشبه نقل الملكية الخاصة: إن الانضمام الفعلي للكل هو ما يؤمن أولًا الملكية الشخصية القانونية. إذ يصبح الملاكون بمثابة المريدين للصالح العام.

وعن العقد الاجتماعي تتولد **السيادة الشعبية.**

فالقوانين لا تصبح قوانين صالحة إلا إذا كان إصدارها قد تمَّ بالتوافق مع الإرادة العامة، وإلا لا تكون إلا قرارات فردية.

أخيرًا لا بد من تمييز الحالات التي تتمكن فيها إرادة خاصة من فرض نفسها. ذلك أن التمايز عن إرادة الكل (مجموع الإرادات الفردية) لا يغير شيئًا من صلاحية الإرادة العامة، التي تظل المعيار الأعلى.

تتمظهر إرادة الشعب عبر القوانين على أن يناط تنفيذها بالسلطة التنفيذية.

«من هنا نرى مباشرة دون أن يكون لنا حاجة إلى الانتظار لمن يعود الحق بالتشريع – إن ذلك يتقوم في فعل الإرادة العامة.

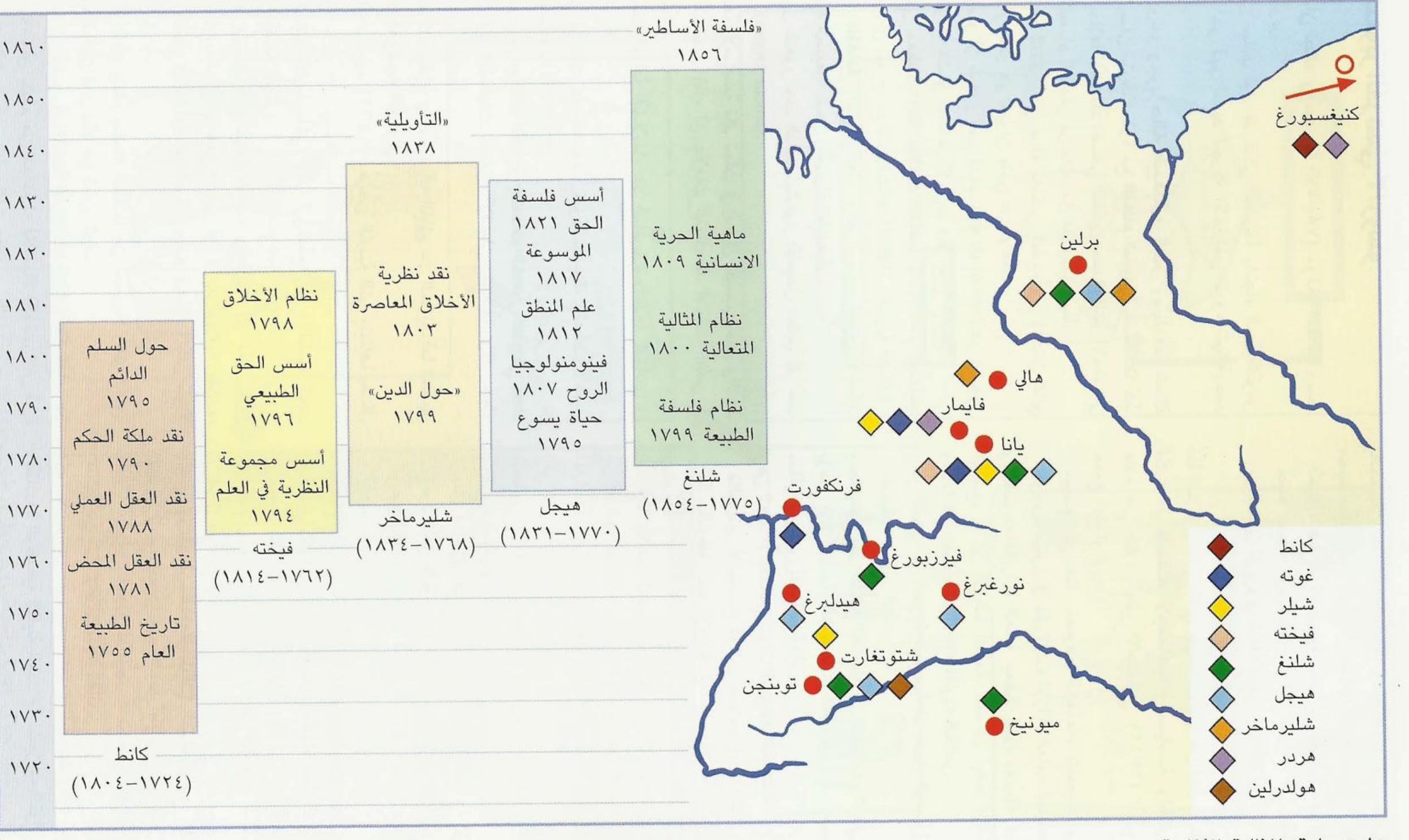
وعما إذا كان رئيس الحكومة فوق القوانين – ذلك أنه أحد أعضاء الدولة –

وعما إذا كان بالإمكان أن تكون القوانين غير عادلة – إذ لا أحد بإمكانه أن يكون غير عادل تجاه نفسه –

وعما إذا كان بالإمكان أن يكون الفرد حرًّا وخاضعًا للقوانين في آن واحد – إذ إن القوانين ليست إلا سجل قراراتنا الإرادية.

يعتبر روسو أن **الديمقراطيات** الصغيرة هي الأكثر أستعدادًا لتكوين تجمع شعبي. هذه الديمقراطيات هي الأجدر بتحقيق مثال الدولة. يجب أن يكون المواطنون أصحاب طباع سهلة وأن يكونوا متساويين قدر الإمكان بنظر القانون ومن حيث الثروة أيضًا.

كما لا بد من وجود ديانة مدنية مشتركة؛ على أن تشمل عقائدها الوضعية القليلة العدد ما تتميز به القوانين، وما يتميز به العقد الاجتماعي من قداسة.



نظرة عامة: المثالية الألمانية

نظرة عامة.

لقد تطورت **المثالية الألمانية** على **خلفية تاريخية** متميزة قامت على التحضير للثورة الفرنسية وعلى مسارها وعلى نتائجها؛ هذا إلى جانب فترة حكم نابليون وحروب التحالف، الاحتلال الفرنسي وحروب التحرير وأخيرًا مؤتمر فيينا وما أعقبه من نتائج.

لقد بدا أول الأمر أن أفكار التنوير في العقل والحرية قد تحققت في الثورة. وهذا ما أتاح الإعجاب المتحمس لها من قبل الأوساط الألمانية المثقفة. إلا أن هذا الموقف قد تغير بشكل عميق بعد أن تحولت الثورة إلى الإرهاب.

أسهم الوضع التاريخي بيقظه الوعي الوطني الألماني (نشير على سبيل المثال إلى خطابات إلى الأمة الألمانية التي وضعها فيخته عام ١٨٠٦). فالشعور الوطني هذا قد توجه في ألمانيا توجهًا ثقافيًا محضًا:

فازدهر الأدب إبّان فترة فيمار الكلاسيكية والرومانسية.

كما أن الإصلاح التربوي الذي اقترحه وليم فون هومبولت، إلى جانب تأسيس جامعة برلين والإصلاحات السياسية التي أدخلها كل من شتاين (Stein) وهاردنبرغ (تحرير الفلاحين ١٨٠٧ على سبيل المثال)، كل ذلك قد جعل من بروسيا دولة حديثة.

أما أبرز ما جاء في مضمون مؤتمر فيينا فكان استعادة الأوضاع كما كانت عليه عام ١٧٩٢. وقد وضع حدًّا للأفكار الليبرالية، كما أن «مقررات كالرسباد» قد جعلت من ملاحقة الديماغوجيين هدفًا لها.

لقد وضع إيمانويل كانط (١٧٢٤–١٨٠٤) قواعد المثالية الألمانية. أما جوهر أعماله فقد شكلته **كتبه النقدية** الثلاثة. وإلى جانبها نجد مؤلفات أخرى تناولت موضوعات متعددة:

وبخاصة مسألة التنوير ومسألة التربية إلى جانب كتاب صغير تناول فيه مشروع السلام الدائم.

كان كانط في أعماله ما قبل النقدية متأثرًا «بالفلسفة الأكاديمية» السائدة في عصره (ليبنتز، وولف على سبيل المثال). أمّا في كتابيه «تاريخ الطبيعة العام ونظرية السماء» (١٧٥٥) فقد حاول أن يرسي نظرية كوسمولوجية على أسس الميكانيكا التي وضعها نيوتن.

لقد أيقظ هيوم كانط من سباته الدوغمائي، أما روسو فقد علمه كيف يبدي شكه تجاه العقل.

لقد مارس كانط النقد تجاه جميع قدرات العقل... بما في ذلك الحسم حول إمكانية إرساء الماورائيات أو عدم إمكانية ذلك بالمطلق، كما تناول تحديد مصادرها ومدى اتساعها وحدودها.

هذا ما قام به في كتابه «نقد العقل المحض» الذي اتبعه بـ«نقد العقل العملي» ثم بـ«نقد ملكة الحكم».

لقد رأى يوهان غوتليب فيخته (١٧٦٢–١٨١٤) في المسلمة الكانطية «الشيء في ذاته» تنافرًا أراد أن يتجاوزه. من هنا حاول أن يفهم «اللا – أنا» التي تناقض العقل كموضوع للمعرفة، باعتبارها طرحًا للأنا المطلقة. أي باعتبارها صادرة عن نشاط الأنا الحرة.

وفي البدايه استلهم فريدريش ولهلم جوزف شلنغ (١٧٥٥–١٨٥٤) فيخته، إلا أنه انتقل بعد ذلك ليحاول تطوير فلسفة في الطبيعة. وقد قاده السؤال حول وحدة الموضوعات إلى موضع تصور حول فلسفة الهوية، وفيها يبدو المطلق بمثابة نقطة لامبالاة بالنسبة إلى التناقضات. أثارت وجهة النظر هذه النقد من جانب هيجل بعبارات ما زالت مشهورة.

«هذه المعرفة، وحيث يتساوى كل شيء في المطلق... أو إعطاء المطلق لليل حيث جرت العادة أن نقول كل البقرات سود – إن هذا يوازي سذاجة الفراغ في المعرفة».

أما فلسفة شلنغ فقد أصبحت بعد ذلك أكثر قربًا من الباطنية المستندة إلى التصوف منها إلى الرؤية الحدسية.

جورج ولهلم فريدريش هيجل (١٧٧٠–١٨٣١) درس في كلية اللاهوت في توبنجن في الوقت نفسه مع شلنغ وهولدرلين.

«أما مثاليته المطلقة فقد كانت قمة المثالية الألمانية ونتيجتها. تمثل المعرفة التي يكونها الذهن عن نفسه أساس النظام التأملي عند هيجل. وقد أدخل فيه مادة معقدة جدًّا ومتنوعة استقاها من جميع مجالات المعرفة: الدين، القانون والتاريخ.

أثار هذا التأكيد القوي على دور العقل ردود فعل نقدية عند بعض المفكرين الآخرين.

أشار يوهان جورج هامان (١٧٣٠–١٧٨٨) إلى تاريخية العقل بحكم ارتباطه باللغة، مؤكدًا بشكل أقوى على دلالة الإدراكات الحسية أما مصدر اليقين عنده فمردّه إلى الإيمان.

كذلك رأى فريدريش هينريش جاكوبي (١٧٤٣–١٨١٩) في الإيمان المعَبر المباشر إلى الواقع. فنشاط الفاهمة لا يوصل إلى المعرفة، بل الشعور والعقل اللذان يتصورهما بمثابة قدرة إدراك تتجاوز الحسي إلى الكلية.

أما يوهان غوتفريد هردر – (١٧٤٤–١٨٠٣) فقد رأى في الإنسان أول المتحررين في الخلق. فحريته وانفتاحه على العالم قد أتاحا له أن يخلق طبيعته الخاصة بنفسه، إلا أن عليه في الوقت نفسه أن يحصّل الإنسانية بالتربية.

فاللغة خاصة هي التي تعطي الإنسان وضعه المميز، وهي الوسيط من أجل اكتسابه لوعيه.

أثار جاكوبي في كتابه «أفكار من أجل فلسفة تاريخ الإنسانية» فكرة تطور الإنسان، باعتباره التطور نموًا عضويًا باتجاه الإنسانية، مع التأكيد على وجوب فهم مختلف الشعوب انطلاقًا من ثقافتها الخاصة بها.

نقد العقل المحض

مقدمة A/B

نظرية العناصر

نظرية في المنهج

– نظام
– قانون
– معماري
– تاريخ

جزء: استطيقا – منطق

مكان – زمان

تقسيم: تحليل – جدل

كتاب: مفاهيم – نظرية ملكة الحكم – مفاهيم – حجج

فصل: استنباط ما ورائي – استنباط متعالٍ – ترسيمية – المبادئ – الظواهر ماوراء الظواهر – المغالطات – النقائض – المثال

A بنية نقد العقل المحض

شكل الحس الظاهر والباطن

غرض

المثالية المتعالية

حدس

مكان

زمان

الواقع التجريبي

B الاستطيقا المتعالية

كانط ١ / نقد العقل المحض ١.

إيمانويل كانط (١٧٢٤–١٨٠٤) ولد وتوفي في كونسبرغ. يعتبر كتابه «نقد العقل المحض» (اختصارًا يشار إليه بـ KrV) من النصوص التي صنعت العصر الحديث. وقد صدر هذا الكتاب بطبعتين مختلفتين ظهرتا على التوالي عامي ١٧٨١ و١٧٨٧ (يشار إليهما بـ A و B). وبشكل أكثر سهولة عرض كانط نظريته عام ١٧٨٣ في كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة». وهي تتضمن تصورًا نقديًا **لإمكانية المعرفة** الإنسانية. والسؤال الأساسي فيها:

«كيف يمكن للقضايا التأليفية القبْلية أن تكون؟».

بذلك سعى كانط إلى تأسيس الأحكام التي لا تبنى على الخبرة (ما بعديًا). مثل هذه الأحكام يجب أن لا تكون تحليلية. فالحكم التحليلي لا يوسع الحامل، بل هو يطرحه فقط.

تبعًا لذلك يعتبر الحكم التالي: «إن الدائرة مستديرة» حكمًا تحليليًا، لأن الاستدارة موجودة ضمنًا في الدائرة. أما بالمقابل فإن الحكم ٧ + ٥ = ١٢ هو حكم تأليفي. فالحكم الماقبلي ١٢ هو حكم غير متضمن لا في العدد (٧) ولا في العدد (٥).

تعتبر الأحكام التأليفية الماقبلية بمثابة مبادئ موجودة في جميع العلوم النظرية.

إن السؤال عن إمكانياتها في الماورائيات يحسم السؤال عن إمكانية الماورائيات في العلم.

لقد أراد كانط أن يوفق بين تلقي ملكة الحساسية (وهي تتكثر فقط) مع عفوية العقل.

تعتبر التجربة الحسية التي بإمكانها أن توسع المفاهيم بالنسبة إلى العقلانية بمثابة فكر غير قابل للتحديد. أما التجريبية فهي تستمد كل شيء من التجربة، وبالتالي فهي تتجاهل عفوية العقل.

أما الحل فقد وجده كانط في **التحول الكوبرنيكي** للميتافيزيقا.

إن المعرفة لا تتجه إلى الموضوعات بل هي الموضوعات التي تتجه إلى المعرفة.

عبر هذه المثالية المتعالية رفع كانط العقلانية والتجريبية في الإشارة إلى محطات المعرفة؛ يقول كانط:

«هكذا تبدأ كل معرفة إنسانية مع المشاهدة، من ذلك تنطلق بالمفاهيم لتنتهي بالأفكار».

وهذا ما يحدد أيضًا بناء «النقد» (لوحة A).

يبحث الجزء الأول، **الإستطيقا المتعالية**، ما قبلية المشاهدة أو الحدس. بالنسبة إلى المكان والزمان، سمة الحدس هي التالية: لا يمكن لكلٍّ منهما (الزمان والمكان) أن ينتمي إلى «جزر» معرفة العقل. **فالمكان** يجب أن يكون في أساس كل الحدوس.

لا أستطيع أن أتصور شيئًا دون أن أتصور بعدًا مكانيًا.

كما لا يمكنني أيضًا أن أتصور المكان مجزءًا أو أن أتصوره غير موجود. وبالتالي فإن المكان يجب أن يكون ما قبليًا بالنسبة إلى إدراكاتنا الحسية. من هنا يمكننا تصور هندسة محضة (ما قبليًا).

كذلك لا يمكننا استخراج (مفهوم) **الزمان** من القوى الحاسة. فبدونها ليس ثمة إلا الديمومة. وتاليًا لا يمكن تصور شيء.

يعتبر الزمان صورة الحس الباطن. هذا يعني أن تصوراتنا تجد تراتبيتها داخله.

بالنسبة إلى الزمان والمكان كليهما نسجل ما يلي:

– الواقعية الأمبيرية:
«مصداقية الموضوعية بالنسبة إلى جميع الموضوعات التي يمكن أن تعطى لحواسنا على الإطلاق».

– مثالية استعلائية: فهما ما لا وجود لهما كتحديد للأشياء بذاتها بل كشروط لإدراكنا. من هنا تأتي النظريّة القائلة بالمثالية الاستعلائية،
«إن كل ما ندركه في الزمان والمكان... ليس إلا ظاهرات أو مجرد تصورات».

في **تحليل المفاهيم** يبحث كانط في عناصر العقل المعطاة ما قبليًا، ويطلق عليها اسم المقولات.

يمر هذا التسويغ بمرحلتين.

الفرع الأول يتأتى من صور الحكم اللازمة للمنطق التقليدي ذلك أن مهمة العقل أساسًا إعطاءُ الأحكام (راجع ص ١٣٨ لوحة A).

يجد ما يعرف بالتسويغ الاستعلائي الثاني أساسه في «الوحدة التأليفية لما هو مختلف في الإبصار (إزكان)». فكل تجربة إنما تقع ضمن نظام موحد. وشرط هذا النظام المقولة: فهي تجعل التصور المعطى المتنوع ضمن إبصار ما.

إن شرط وظيفة التوحيد هذه إنما هي «الأنا أفكر».

وهو أيضًا مصدر المفاهيم التي هي ما قبلية. والتي تقوم وظيفتها على إضفاء الترابط. إلا أن هذه المفاهيم تبقى فارغة. طالما ينقصها الأساس الذي يقدمه الحدس. فالمعرفة هي تاليًا استخدام المفاهيم بالخبرة.

فالمقولات ضرورية إذًا من أجل تنظيم التجارب والخبرات في وحدة الذات.

أما موضوع التجربة فهو يكمن في ما يمكن أن نضعه في هذا النسق. إن مجمل هذه الموضوعات هي ما يسميه كانط «بالطبيعة». والتي يعتبر العقل مع مقولاته بمثابة الواضع لقوانينها.

في تحليل المبادئ (نظرية ملكة الحكم) يبحث كانط في العناصر التي تجمع المفاهيم مع الإدراكات الحدسية. فالحدوس يجب وضعها ضمن المفاهيم العامة. يطلق كانط اسم ملكة الحكم على ما يجعل مثل هذه العملية عملية ممكنة. وهذا ما يتحقق أولًا في الترسيمية:

وهو يقوم في حمل مضمون حسي على تصورات الفهم وذلك بالقدر الذي يطور فيه الوعي أهدافه عبر التواصل التأملي.

شكل الأحكام و المقولات

الكمية	كلية (كل S هي P)	خاصة (بعض S هي P)	مفردة (S هي P)
	الوحدة	الكثرة	الكلية
الكيفية	تأكيدية (S هي P)	سالبة (S ليست P)	لامتناهية (S هي نفي -P)
	واقع	نفي	تحديد
العلاقة	قطعية (S هي P)	فرضية (إذ كان... فإن)	استدراكية (إما أن... أو)
	تلازم-قوام	سببية-تبعية	تفاعل
الوضع	إشكالية (من الممكن)	جازمة (في الواقع إن)	قاطعة (هذا ضروري)
	امكانية - لاإمكانية	وجود - لا وجود	ضرورة - صدفة

A من أجل اكتشاف المفاهيم الخالصة في العقل

الوحدة التوليفية للمختلف في الإزكان

المقولات	ترسيم	مبادئ
الكمية هنا: وحدة	تعاقب في الزمان: كل الأجسام	بديهيات
الكيفية هنا: واقع	المرور الفعلي للزمان: لها وزن	استباقات
العلاقة هنا: تلازم وقوام	ديمومة الأجسام (قوام) الأثقال (تلازم)	نظائر
الوضع هنا: ضرورة	باستمرار الأجسام تزن بالضرورة	مسلمات

أنا أفكر

ظاهرة

المعرفة عبر التجربة «الأجسام تزن بالضرورة»

الفهم

الحساسية

B حول التحليل المتعالي

كانط ٢/نقد العقل المحض ٢.

رسيمة المقولات:
- يعتبر العدد أساس مقولة الكم، أو مقدار الزمان.
- والكيفية تقوم تبعًا لدرجة مضمون الزمان بدءًا من الحقيقي إلى غير الحقيقي.
- أما رسم الإضافة فيقوم لنظام تعاقب الزمان (الديمومة، التعاقب والتقارن).
- أما رسم الجهة فيتحدد بالزمان بذاته:
فإذا كان الشيء في زمان ما فهو ممكن.
وإذا كان في زمان محدد فهو ضروري دائمًا.

يلي ذلك **نظام المبادئ**. والمبادئ تشير إلى الشروط التي تجعل التجربة ممكنة. وبذلك فهي بمثابة قوانين «الطبيعة» العليا. وفي ذاتها تحمل أسس كل الأحكام الأخرى، مشكلة بذلك الشرط الماقبلي لكل معرفة علمية.
والمبادئ هذه هي.
- بديهيات الحدس، ومبدؤها الكميات الممتدة: يجب أن تكون موضوعات تجربتنا كميات ممتدة في الزمان وفي المكان. وهي جميعها تراكمات، أي من «كلٍّ» مؤلفٍ من أجزاء.
- استباقات الإدراك: يجب أن يكون لكل موضوعات التجربة الممكنة كم ممتد، أي أن لها «درجة تأثير على الحواس».
- نظائر التجربة: وهي تؤسس الترابط الضروري للظواهر في التجربة، وهي تتضمن مبادئ ثلاثة.
١– ثبات الجوهر. فالثبات ضروري كحامل يمثل الزمان ويجعل التعاقب والمعية ممكنين.
٢– التعاقب في الزمان وهو ممكن بوجود الجوهر دون أن يتضح بما يكفي. إذ إن الظواهر لا تدرك كظواهر ضرورية إلا من خلال مبدأ السببية.
٣– إذا طبقنا المعية على الأشياء، فإنه علينا أن نطبق مبدأ العمل المتبادل.
- مسلمات، أو مصادرات الفكر التجريبي بعامة:
«١– إن ما يتطابق مع الشروط الصورية للتجربة... يكون ممكنًا».
٢– إن ما يرتبط بشروط التجربة المادية، يكون حقيقيًّا.
٣– إن ما يكون ترابطه بالواقع محددًا تبعًا للشروط العامة في التجربة... يكون ضروريًا.

إن المبادئ تعني حقل التجربة العينية الممكنة: لا يمكن أن يبدو لنا موضوعًا، أو «طبيعة» بشكل عام إلا ما كان مؤلفًا من مبادئ الحساسية والفهم المحض وبشكل ما قبلي.

ذلك أنه بموجب تطبيق هذه المبادئ فقط يمكن لشيء أن يكون معطى لنا في الوحدة التأليفية لما هو متفرق. إن عالم تجربتنا ليس إذًا عالم «الظاهر» بل عالم الظاهرة الضروية:
فهو يتبع قوانين، هي قوانين قدرتنا على المعرفة.

ينتهي التحليل منطقيًا بالتناقض بين **الظاهرة وبين النومين (الجوهر)** (ما وراء الظاهرة).
لقد حدد كانط مجال النشاط (الصحيح) للفاهمة بعالم الظواهر، أي أنه ربطه بالأشياء كما تظهر لنا. تظل الأشياء بذاتها جواهر (نومين) غير قابلة للمعرفة، فهي تظل عالمًا إشكاليًا، أي ممكنًا تكمن وظيفته بتحديد الحساسية والإنسان بحد ذاته. إذا إن الإنسان لا يمكنه أن يعرف النومينات بواسطة المقولات.
في القسم الثاني من المنطق الاستعلائي يبحث كانط في المسائل الماورائية التي تتعلق بالعقل بالمعنى الحصري:
الجدل الاستعلائي.
يعتبر العقل بحسب كانط مقر «الظاهر»:
يسعى العقل دائمًا ليتجاوز جدليًا الاستخدام التجريبي للمقولات. هذا الاستخدام الذي يحدد حدود المعرفة.
نشأ هذا الوهم الطبيعي والذي لا يمكن تحاشيه من نشاط العقل الذي يقوم على البحث عن شرط مشروط ما، وإيجاده في لا مشروط. أما الطريق الموصل لذلك فيقوم على عملية الاستنتاج. وفي المحصلة الأخيرة يتعامل العقل دائمًا مع أفكار تندرج فيها كل الظواهر والمفاهيم.

أما الجزء الأساسي من الجدل الاستعلائي فيقوم على اكتشاف «**الظاهر الجدلي**» في الاستنتاجات.
يحصر كانط الأفكار المتعالية وانسجامًا منه مع الفلسفة السائدة في عصره (راجع ص ١١٥) بثلاث: النفس والعالم والله:
«ثم إن كل الأفكار المتعالية يمكن ردها إلى فئات ثلاث، الأولى منها تضم الوحدة المطلقة... الذات المفكرة، أما الثانية فتضم الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرة، أما الثالثة فالوحدة المطلقة لشرط كل موضوعات الفكر عامة».
يحرص كانط على البرهنة، على أن هذه الأفكار وإذا ما اعتبرت موضوعات، فهي ستؤدي إلى تناقضات، وقد قدم هذا البرهان في الفصول التي تناولت
- المغالطات (النفس)،
- النقائض (العالم)،
- المثال (الله)،
من كتابه نقد العقل المحض.

A حول نقائض «الجدل»

B حول معمارية العقل المحض

كانط ٣/نقد العقل المحض ٣.

المغالطات.

تستند **مغالطات** علم النفس العقلي إلى إقامة علاقة غير مقبولة بين الذات والجوهر. فالأنا هي ذات وهي بذلك، وبحسب علم النفس التقليدي، جوهر. وخلافًا لذلك يميز كانط بين أنا الإدراك الواعي (باعتبارها ذاتًا) والجوهر المزعوم للنفس (كموضوع):

«إن وحدة الذات... ليست إلا الوحدة في الفكر الذي لا يعطي بمفرده أي موضوع، ولا تنطبق عليه بالنتيجة مقولة الجوهر... التي تفترض حدسًا ما. بحيث لا يمكن هنا أن تعرف الذات إطلاقًا».

ولهذا لا نجد معرفة تتعلق بالنفس كجوهر بسيط أزلي منزه عن المادة.

أما **النقائض** فهي تناقضات، وهي تتولد من ظواهر الحجج التي بإمكان العقل تقديمها بصدد موضوعين متناقضين حول العالم.

يضع كانط أربعة من الموضوعات (مع البرهان) وجهًا لوجه مع نقيض الموضوع (مع البرهان):

١- للعالم بداية في الزمان والمكان، وليس له بداية.

٢- كل شيء في العالم مؤلف من أجزاء بسيطة وهو مؤلف من لا شيء بسيط.

٣- إلى جانب السببية نجد أيضًا الحرية، وكل ما يجري فبموجب قوانين الطبيعة.

٤- الكائن الضروري ينتمي إلى العالم كجزء منه أو كعلة له ولا يوجد في العالم كائن ضروري.

وجد كانط مفتاح **حل** هذه النقائض عبر مجابهتها بالمعرفة القائمة على التجربة. ففي النقيضة الأولى على سبيل المثال يستخلص:

«لو قلنا ليس للعالم بداية، فهو بذلك يكون كبيرًا جدًا بالنسبة إلى مفهومكم لأن العالم... لا يمكنه أن يبلغ كل الأزلية التي انقضت... ولنفترض أن له بداية فهو حينئذٍ صغير جدًا بالنسبة إلى تصوركم للفاهمة».

تبعًا للمثالية الاستعلائية، فلا شيء معطى لنا سوى الإدراكات وما يتبعها من تقدم. إن ذلك يتجاهل حجة كل براهين العقل.

«إذا كان المشروط معطى، فإن السلسلة الكاملة لكل الشروط تكون معطاة أيضًا: وبما أن موضوعات الحواس هي معطاة لنا كمشروط: إذًا الخ...».

تتعلق القضية الكبرى بالأشياء بذاتها، والصغرى بالأشياء التجريبية.

ولذلك تتعرض القضيتان لخطإ البرهنة نفسه الذي يخلط بين الاثنين معًا.

يجب أن تستخدم الأفكار الكوسمولوجية لا بطريقة **تركيبية**، بل بطريقة **منظمة**. فهي لا تخلق أية مفاهيم موضوعات جديدة، بل هي تنظمها ضمن وحدات. ان استخدام العقل الذي يأخذ العام بطريقة افتراضية،

«يستند إلى الوحدة المنظمة لمعرفة الفاهمة، إلا أن هذه المعرفة هي محك الحقيقة... [والحقيقة هي] باعتبارها فكرة بسيطة، الوحدة المسقطة فقط».

في القسم الأخير من الجدل تناول كانط **مثال** العقل المحض، أي الله. يتوسط العرض براهين ثلاثة على وجود الله.

- الانطولوجي، انطلاقًا من فكرة الله.
- الكوسمولوجي، القائم على ضرورة وجود كائن أعلى يوضح وجود أي موجود آخر.
- الدليل الطبيعي – اللاهوتي. انطلاقًا من غائية العالم بارتباطه بخالقه.

لقد رفض كانط الأدلة الثلاثة مبرهنًا أنها تخلط بين أشياء الظاهر وأشياء النومينات، ولأنها لا يمكن أن تقوم على تجربة. إن الكائن الأسمى لا يمكن البرهنة عليه كما لا يمكن رفضه أيضًا،

«ومع ذلك فهو مثال خالٍ من كل نقص، إنه مفهوم ينهي ويتوج كل معرفة إنسانية».

أما الجزء القصير الثاني من العمل فقد عرض لنظرية **المنهج الاستعلائي**. إنها التحديد الذي يتناول الشروط الشكلية لنظام كامل في العقل المحض.

وهكذا يشير **الانضباط** باعتباره نابعًا من «عقيدة سلبية وقائية» إلى امكانيات الاستخدام السيئ للعقل. من هنا ينتقد كانط

- المنهج الرياضي الذي يوصل في الفلسفة ومن خلال ظاهر البراهين إلى الدوغمائية؛
- الاستخدام الجدلي للعقل الذي يرد على الطرح الدوغمائي بطرح مقابل، في حين يتوجب عليه أن يتفحص ودون أحكام مسبقة وبطريقة نقدية؛
- النقدية، التي تعتبر منهجًا عامًا، غير مناسبة للفلسفة.
- وأخيرًا الفرضيات والبراهين في الفلسفة، فالفرضيات لا تصلح لأن تكون إلا مثل «سلاح حربي»؛ أما البراهين فتكتسب قيمتها مباشرة وبالإحالة إلى التجربة الممكنة.

أما **القانون** فيقر وبطريقة إيجابية بما يجب على العقل المحض تحقيقه، وبما أن الفعل لا يؤسس تأمليًا لأي يقين فإن قيمته تكمن في استخدامه العملي: ولتأسيس ذلك لا بد من طرح مسلمات ثلاث:

- حرية الإرادة،
- خلود النفس،
- وجود الله.

وأخيرًا فإن قصد العقل لا يمكن ان يكون المعرفة التأملية. إن معناه يكمن في تعزيز الاعتقاد بالأخلاق.

«علي إذا أن ألغي المعرفة لأجد مكانًا للإيمان».

أما **المعمارية** (الهندسة المعمارية) فتؤسس لنظام الفلسفة (لوحة B). أما اللمحة التاريخية «تاريخ العقل المحض» فهي خاتمة النظرية المنهجية وتاليًا العمل ككل.

العقل
القانون الأخلاقي
الآمر القطعي
المبدأ الأسمى
الواجب
الحرية باعتبارها استقلالًا
يفحص
تحدِّد القيمة
مبادئ أساسية
يخضع
يرغم
احترام القانون
الأخلاقية
افعال
الارادة
دوافع
ضرورة طبيعية
خلافًا للواجب
طبقًا للواجب
شرعية
ميل

A التحليل في نقد العقل العملي

مسلمات
الله: يضمن ترابط الاثنين معًا
خلود النفس
مستحيل: الفضيلة هي المعيار الوحيد الذي به تتحدد الارادة
الفضيلة
علاقة سببية
السعادة
مستحيل: بسبب تأثير قوانين الطبيعة
أخلاقي
ارادة
حسي
يشكل اتحادهما معًا الخير الأسمى الكامل

B الجدل في نقد العقل العملي

كانط ٤ / نقد العقل العملي.

يشكل كتابا كانط، «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» (١٧٥٨) و«نقد العقل العملي» (١٧٨٨)، أساس الفلسفة العملية عنده.

ففي «تحليل» العقل العملي يظهر كانط أن المهم في الحكم على قيمة أخلاقية لعمل ما ليس النتيجة التي تم التوصل إليها، بل **الإرادة** التي تقف وارءه. لذلك لا يمكن الإشارة إلى شيء بأنه خيِّر، بل إلى الإرادة الخيرة.

إن قيمة فعل ما لا تقاس إذًا تبعًا للغاية المتوخاة. إن هدف العمل لا يكون إذًا إلا في مجال الضرورة الطبيعية. تخضع الأفعال إبّان تنفيذها لمصادفات تجريبية ولا يمكن بحسب كانط أن تكون أفعالًا حرة. ينتج عن ذلك أن تحديد الإرادة، تبعًا للعقل، هو الذي يشكل الصفة الأخلاقية للفعل.

إنه **الواجب** الذي يحرر الإنسان من التحديدات عبر المصادفات التجريبية. «إن الواجب يبدل بالضرورة الطبيعية ضرورة فعل أُنجز احترامًا للقانون [الأخلاقي]».

إن الواجب يلزم إرادة الإنسان وتصرفه لأخذ القوانين الأخلاقية القائمة على العقل بعين الاعتبار.

في هذا الإطار قد يمكن أن ينسجم فعل ما تم اتِّباعًا لهوى معين مع مبادئ الواجب:

«إن الفعل» المنسجم مع الواجب هو ما يسميه كانط «بالشرعية» خلافًا «للأخلاقية»، التي تفترض مسبقًا فعلًا منجزًا «قام» على الواجب.

يأخذ الإلزام عند كانط شكل الأوامر. وقد ميز بين الأوامر الشرطية المقيدة و **الأوامر القطعية**. والأوامر الأولى لا تعتبر إلا لأنها تفترض هدفًا منظورًا، وهي لا تعبر بالتالي إلا عن إلزام مشروط. وبالمقابل فإن الأمر القطعي هو الذي يعطي القيمة للقانون بشكل صوري ومطلق. أما صياغته الأكثر عمومية فهي:

«إعمل بحيث تكون أحكام إرادتك دائمًا هي المبادئ التي يمكن أن تكون أيضًا مبادئ تشريع عام».

والمبادئ الأساسية هي مبادئ ذاتية. وباعتبارها مبادئ محددة للإرادة فهي تؤلف قيمة هذه الأخيرة وتاليًا قيمة العمل بشكل عام. ليست المبادئ خيِّرة أخلاقيًا إلا إذا توافقت مع المعيار الشكلي للآمر القطعي. ويجب إذًا أن تكون مؤهلة بطريقة تناسب كل كائن عقلي.

فعلى سبيل المثال، لا يكفي المبدأ ليبرر الكذب، وإلا فلا بد من القول إن الجميع يكذبون.

إن الحكم التركيبي الماقبلي في الآمر القطعي هو إذًا المبدأ الشكلي الأعلى الذي يمكن لعقل أن يضعه من منظور عملي ومن أجل «معارضة» الإرادة الإنسانية:

«يقوم مبدأ الأخلاقية الوحيد على الاستقلال... إزاء شيء مرغوب فيه، وفي الوقت نفسه على تحديد الخيار - الحر عبر الشكل التشريعي الكلي البسيط».

إن إيضاح مبدأ العمل الشكلي الكلي والعقلي هو ما يشكل حجر الأساس في نظرية كانط حول الحرية. فمن وجهة نظر «نقد العقل المحض» لم تكن **الحرية** ممكنة إلا كفكرة. أما الآمر القطعي وبوصفه مبدأ العقل فهو يجعل الأمر وبدون أسباب مادية محددة (مثل التربية، الأخلاق، الشعور، الإرادة الإلهية والتوق إلى السعادة) ممكنًا.

يخضع العقل في الواجب لتشريعه الخاص، إنه مستقل أي إنه هو المشرع.

يظل الإنسان، بوصفه كائنًا حساسًا، خاضعًا لتبعية القانون الطبيعي. إلا أن الإرادة تكون حرة، إذ بفضل العقل يشارك الإنسان في العالم العقلي (الفهم). وبذلك تبدو حرية الإرادة بشكل إيجابي. والعقل المحض (باستقلاله عن التجريبية وعن التبعية) يظهر نفسه عمليًا في

«الاستقلالية في مبدأ الأخلاقية، الذي يحدد من خلالها إرادة العمل».

تتميز **الإرادة الخيرة** عن الإرادة «المرضية» من خلال عدم خضوعها لشرط حسي. بل إن الحافز عندها يكمن في احترامها للقانون. هذا الاحترام الذي يحدد حب الذات كحافز هو الشعور الأخلاقي الصحيح.

وبما أنه لا بد من احترام الإرادة الخيرة في الأشخاص الآخرين واعتبارها إرادة مستقلة، فبإمكاننا آنئذٍ أن نعطي الآمر القطعي الصياغة التالية:

«إعمل دائمًا بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرد وسيلة أبدًا».

أما جدل نقد العقل العملي فقد أشار إلى **الخير الأسمى** بوصفه موضوعًا للعقل العملي.

إن احترام القانون الأخلاقي لا التوق إلى السعادة هو المبدأ الوحيد الذي يوجه الإرادة. أما بالنسبة إلى الإنسان وهو الكائن الحسي فإن السعادة يجب أن تكون ضمنًا في الخير الكامل.

هذا وقد حل كانط نقيضة العقل العملي هذه كما يلي:

إن الترابط لا يمكن أن يتكون إلا تأليفيًا، كما لو كان ربطًا سببيًا: والفضيلة تكون سببًا، أما السعادة فبإمكانها أن تكون ضمنية.

إن تداعي الاثنين في الخير الأسمى والكامل لا يمكن تحققه إلا من ضمن مسلمة **وجود الله**، وهو الذي يضمن التطابق الصحيح للسعادة مع الأخلاقية.

طالما أن الكائنات لا يمكنها أبدًا أن تبلغ «القداسة» ضمن العالم الحسي، فإن السيرورة اللامحدودة للتقدم نحو الكمال تفرض أيضًا القول بمسلمة **خلود النفس**.

الجليل
تصور
عقل
تناسق
ملكة الحكم
غائية
غائية
حكم الذوق
غرض
غائي جمالي
تناغم
فهم
سببية
تصور
جميل

A نقد ملكة الحكم

سلم
اتحاد فدرالي
خطة الطبيعة المستورة
دولة
دولة
دولة
الدستور الجمهوري
القانون
ضمان الحماية
التربية
تربية أخلاقية
تمدن
تهذيب
تناقض
الحرية
حرية
تاريخ
تاريخ طبيعي

B نظرية كانط في التاريخ والمجتمع

كانط ٥/نقد ملكة الحكم.

مع «نقد ملكة الحكم» الصادر عام ١٧٩٠ أنهى كانط «مشروعه النقدي». ففي تحليله **لملكة الحكم** تساءل عن الوساطة الممكنة بين الطبيعة (راجع ص ١٣٧) والحرية (راجع ص ١٤٣) وقد صور ملكة الحكم بوصفها قدرة بين الفاهمة والعقل.

أما شعور الفرح والشعور باللذة أو بالألم فهو الشعور الذي يتوافق مع هذه القدرة. وقد قدمه كانط باعتباره شعورًا وسطًا بين ملكة المعرفة وملكة الرغبة.

إن ملكة الحكم بشكل عام هي القدرة على إدخال الخاص في العام.

وعلى «ملكة الحكم التأملية» أن تتيح الارتقاء إلى العام، ما دام الخاص معطى. أما مبدأ ذلك فنجده في **الغائيّة**.

إذا كانت الغائيّة ذاتية فإن الأمر يتعلق بملكة الحكم الجمالي، وإذا كانت موضوعية فإن كانط يتحدث عن نقد الحكم الغائي.

يتفحص كانط في معالجته النقدية للموضوع **الجمالي** الجميل والجليل. خلافًا للجميل، يرتبط الجليل باللامحدود، الذي يرتبط تمثله بفكرة الكلية. يظهر تحليل الجميل، أن الحكم الجمالي وبحسب المقولات هو حكم كلي، وذلك أنه يطلب إلى الآخرين متابعته، وهو حكم ضروري لأنه يستحضر حسًا مشتركًا يشمل جميع الناس. يتضح في الحكم «فرح خالٍ من المصلحة». يرتبط تبعًا للعلاقة، بشكل الغائية لموضوع ما، بحيث يدرك فيه دون تمثل غاية».

يعتبر جميلًا إذًا ما يوقظ شعورًا بالفرح في تصور مفهومي انطلاقًا من تمثيله الغائي. وهكذا تعتبر الأزهار جمالات الطبيعة الحرة وذلك من خلال انسجام أجزائها دون أن يكون تأملها خاضعًا لغاية ما.

وأحكام الذوق تنطوي بذاتها على نقيضة: لا يمكننا البرهنة عليها ومع ذلك فهي تفرض علينا الالتصاق بها. إنها تقوم على شعور ذاتي، ومع ذلك فهي تخاطب في الوقت عينه حسًا مشتركًا يتجاوز الأفراد.

أخيرًا يربط كانط الجمالي بالأخلاقي: فالتحديد المقولاتي للجميل يعتبر نظير الخير الأخلاقي. أما الجليل فيبرز لنا الكلي القدرة في الطبيعة الذي يعتبر معيارًا للإنسان.

أما نقد **الفكر الغائي** فيدرس الغائيّة في (مباحث) الطبيعة. والغائيّة في الطبيعة هي مبدأ كشفي من أجل فهم الكائنات الحية؛ حيث يعتبر المعلول علة من جديد وذلك بفعل بنيته العضوية.

إن الشجرة تنتج نفسها وتنتج سلالتها بحيث تمثل كشجرة مفردة وكنوع وبالطريقة نفسها سبب السيرورة وأثرها.

وبفضل الغائيّة تصبح السببية اللازمة لكل معرفة، سببية مكتملة في المعرفة البيولوجية.

أما **أنتروبولوجيا** كانط فهي تعتبر الإنسان، وبخلاف الحيوان محدودًا بالعقل لا بالغريزة. من هنا على التربية أن تمنع الفرد من العودة إلى الحالة الخام. الحالة الأصلية عند الولادة. على التربية أن تضيء، هذا يعني لا أن «تروض» فقط، بل عليها أن تقود الطفل ليفكر وهي تتحقق عبر

«تدجين حالة التوحش» (التأديب) وتعليم الأولاد اكتساب المهارة والثقافة.

أما التدريب على الأخلاق فيكتسب أهمية خاصة إذ عليه إرساء الاستعداد القويم.

أما الفارق الثاني عن الحيوان فيأتي من التاريخ. ففي هذا المجال يظهر الكمال الذي يحصل بفضل انتقال ما تم الحصول عليه عبر الأجيال. وبذلك تكمل الطبيعة غايتها الدفينة التي تقوم على تطوير كل استعداداتها في الإنسانية. أما المحرك على ذلك فكامن في تناقضات الطبيعة الإنسانية. «اجتماعيتها الانطوائية».

فالإنسان يتوق إلى أن يكون في المجتمع، ومع ذلك فهو يعارضه. أما بناء مجتمع عادل كليًا فهو

«من مهمات الطبيعة الأكثر سموًا بالنسبة إلى النوع الإنساني، ذلك أن الطبيعة لا يمكنها [إلا بذلك] أن تحقق مراميها الأخرى مع جنسنا البشري».

أما **فلسفة الحق** عند كانط فتعتبر أن حالة الطبيعة الأصلية حيث لا قانون، لا تقود إلا إلى عقدٍ أولي. أما الدولة التي تتشكل تبعًا للقانون فهي التي بإمكانها أن تضمن للمواطن الفرد، الحق بالحرية التي لا تمس، والحق بالمساواة. إن الأمر القطعي فيما يخص الحق ينص على ما يلي:

«إعمل بالنسبة إلى الخارج بحيث يكون الاستخدام الحر لإرادتك متعايشًا، تبعًا لقانون عام، مع حرية كل فرد آخر».

في القانون الخاص لا بد من ضمان المؤسسات الطبيعية مثل حرية العقد، الزواج والملكية.

وعلى القانون العام أن يجعل المواطنين جميعًا تحت مظلة تشريع مشترك. يأخذ كانط من إرث أسلافه، فلاسفة التنوير، فكرة الدستور الجمهوري الذي يؤسس ويضمن فصل السلطات، والسيادة الشعبية وحقوق الإنسان.

وأخيرًا على حق الشعوب أن يؤمن الحرية والسلم بين الشعوب. يشير كانط في مؤلفه «مشروع للسلام الدائم» (١٧٩٥) إلى الشروط التالية:

- الدستور الجمهوري لكل الشعوب.
- رابط فدرالي توخيًا للسلام بين الدول.
- قانون عالمي (محدود) للمواطنين.

A مبادئ نظرية العلم (١٧٩٤)

B أساس الحق الطبيعي

فيخته ١.

بالنسبة إلى **يوهان غوتليب فيخته** (١٧٦٢-١٨١٤) تعتبر الفلسفة **نظرية في العلم**. أي بمعنى آخر أنها لا تعالج الموضوعات كسائر العلوم بل هي علم المعرفة بعامة.

وبالتالي فإن عليها أن تضع المبادئ التي يمكن لكل معرفة أن تتأسس عليها. هذا دون أن تكون هذه المبادئ بحاجة إلى تأسيس.

يطلق فيخته في كتابه «المبادئ الأساسية لنظرية المعرفة (١٧٩٤) **المبادئ العليا الثلاثة** التي توازي القضية ونقيض القضية ثم التأليف.

والمبدأ الأول هو:

«تطرح الأنا من الأصل، وببساطة، وجودها الخاص».

«وعليها أن تعبر عن هذا الفعل الذي لا يظهر تبعًا لتحديدات وعينا التجريبي، والذي لا يمكن لها أن يظهر إذ هو في أساس كل وعي، وهو وحده الذي يجعل وعينا ممكنا».

إن معرفة أي شيء تفترض طرح الأنا التي تعرف. والأنا التي هي هنا – السؤال في المبدأ الأول. يجب ألا تفهم تجريبيًا بل بطريقة متعالية، أي إنها هي التي تقدم شروط كل معرفة. هذه الأنا المطلقة هي نشاط لامتناه.

أما المبدأ الثاني فيخضع لمبدأ التناقض:

«الأنا ليست لا – أنا أو: «مقابل الأنا نجد لا – أنا».

وبما أن الأنا واللا – أنا تعتبران في الأنا سيتم رفعهما بشكل متبادل، على التأليف الذي يربط المبدأين معًا، أن يقوم باعتبار أنهما لا ترتفعان إلا جزئيًا، أي أنهما تتحددان بشكل متبادل.

من هنا يمكن صياغة المبدأ الثالث:

«أنا أجعل في الأنا لا – أنا غير قابلة للقسمة مقابل أنا قابلة للقسمة».

هاتان الأنا واللا – أنا المتناهيتان تتحددان وتتعينان بشكل متبادل. وبالتالي فإن كل مبدأ سيحتوي مجددًا على قضيتين:

«تعتبر الأنا نفسها متعينة باللا – أنا، وهذا ما يشكل أساس مذهب العلم النظري».

و: «تعتبر الأنا نفسها محدِّدة (بالكسر) اللا – أنا»، قضية تؤسس لمذهب العلم العملي.

في الجزء النظري يجب أن نوضح الكيفية التي ترقى بها الأنا إلى تصوراتها.

فإذا اعتبرنا الأنا محدَّدةً (بالفتح) بواسطة اللا – أنا فعلينا أن نعتبرها قابلة سلبيًا وأن نعتبر اللا – أنا فاعلة.

ذلك هو موقف الفلسفة الواقعية. أما المثالية النقدية فعلى العكس، تجعل الأنا تطرح نفسها محدَّدة باللا – أنا وهي بالتالي الجزء الفاعل في عملية التحديد الذاتي.

إن الفعالية التي بموجبها تتولد التصورات في الأنا حين تتحدد بواسطة اللا – أنا، هي ما يسميه فيخته **بالقدرة على التخيل**.

أما الجزء العملي فينطلق من التناقض بين الفعالية اللانهائية للأنا المطلقة والأنا النهائية والمحدَّدة (بالفتح) باللا – أنا.

لماذا تتحدد الأنا؟

إن الجواب يكمن في تحديد الأنا المطلقة باعتبارها **جهدًا** لا نهائيًا. هذا الجهد يتطلب أن تطرح كل الحقائق بشكل مطلق بواسطة الأنا. وبما أنه لا جهد دون موضوع، فإن الأنا ستظل بحاجة إلى مقاومة اللا – أنا، حتى تستطيع بتجاوزها أن تعطي نفسها بعدًا علميًا.

وفي الوقت نفسه، على الأنا النهائية أن تتفكر بما إذا كانت تحوي فعليًا كل حقيقة بذاتها. إن الاصطدام بالموضوعات هو الشرط حتى ينعكس الجهد، وحتى تكون الأنا واعية لذاتها وحتى يستطيع بذلك أن يتعين.

إن مقاومة – اللا – أنا تصبح معطاة في الأنا عبر الشعور باعتبارها

«فعل الأنا، الذي به تعيد هذه إلى ذاتها شيئًا غريبًا تجده في ذاتها...».

تؤكد نظرية العلم (المعرفة) على وجود قوة (اللا – أنا) مستقلة عن وعي الأنا النهائية. وهي قوة لا يمكن إلا الشعور بها دون أن تعرف. فكل التحديدات المكنة لهذه اللا – أنا يمكن استخلاصها من قدرة الأنا المحدِّدة (بالكسر).

ومن أجل ذلك يطلق فيخته على نظريته في المعرفة والعلم هذه اسم المثالية – الواقعية.

أما «**نظام الفلسفة الخلقية**» (١٧٩٨) فقد بناه فيخته انطلاقًا من النتائج التي توصل إليها في نظرية المعرفة. يعتبر السلوك أخلاقيًا إذا كان، انسجامًا مع استقلالية الأنا الملطقة، قائمًا على مبدأ تجاوز كل ارتباطات الأنا بالطبيعة.

يقوم مبدأ الأخلاقية على فكرة وجوب أن تحدد الأنا حريتها تبعًا لمفهوم الاستقلالية دون استثناء.

أما مبدأ الفعل فهو الدافع الأخلاقي، وهو مزيج من دافع طبيعي يُكْسِبه المادة وإليه يتوق، ومن دافع محض يعطيه الشكل ولا يمكن أن تكون الغاية سوى استقلالية الأنا.

ويتحدد الفعل تبعًا لمفهوم **الواجب** بحيث يصبح الأمر القطعي:

«اعمل دائمًا تبعًا لأفضل قناعات واجبك».

أما مضمون الأمر فقد حدده فيخته من ضمن نظرية مستقلة في الواجب.

سياق
أدبي

مقارن

سياق
تاريخي

التعبير

الفهم

تنبّؤي

إعطاء المعنى
بالحدس

سياق
لغوي

موضوعي

سياق
تاريخي

فرادة
المؤلف

ذاتي

القصد

A شليرماخر: الطريقة التأويلية

كلي

دولة

علم

نظّم

رمز

مخالطة حرة

كنيسة

فردي

مذهب الخيرات

نظرية الفضيلة

إقتناع

نظرية الواجب

عمل

B شليرماخر: الأخلاق

فيخته ٢؛ شليرماخر.

وبعد المبادئ الأساسية لنظرية المعرفة أصدر فيخته كتابه «**مبادئ القانون الطبيعي**» (١٧٩٦) وفيه يظهر

أن الكائن العاقل لا يمكن أن يطرح نفسه دون أن ينسب إلى نفسه نشاطًا حرًا.

إن إمكانية الوعي الذاتي تفرض فعلًا أن تطرح الأنا حدًا لنشاطها، خارجًا عنها، أي العالم. إلا أن الاندفاع من أجل التحديد الذاتي لا يمكن أن يفهم إلا باعتباره نداء يوجه إلى الأنا من قبل كائنات عاقلة أخرى. والأنا لا يمكن أن تُفهم عندها كما لو كانت فاعلة بطريقة مستقلة، إلا

إذا افترضت كائنات أخرى عاقلة وحرة تحدد حقل عملها تبعًا لإمكانيات فعلها الخاصة وأن تعترف بها باعتبارها كائنات عاقلة.

وبالتالي فإن الأنا لا يمكن أن تفرض نفسها دون أن تقيم علاقة مع كائنات عاقلة أخرى؛ وهذا ما يشكل علاقة القانون.

إن المبدأ العام في القانون يصبح عندها:

«علي أن أعترف، وفي كل الحالات، بالكائن الحر خارج ذاتي باعتباره كذلك، أي أن أحدد حريتي تبعًا لمفهوم حريته».

إن الجسد هو شرط إمكانية العمل في العالم المحسوس. ومن ثم فإن الحق الأساسي عند الشخص هو

الحق بالحرية وعدم المساس بالجسد.

والحق بديمومة النشاط الحر في العالم. وسط الجماعة لا بد من تحديد هذه الحرية تبعًا لحرية الآخرين.

يسهم الحق بالمعارضة في إرساء علاقات القانون. وهذا ما يستند إلى عقد حر ويبرز الحاجة إلى دولة جماعية من أجل ممارسة السلطة القضائية.

أظهر فيخته بعد العام ١٨٠٠ تحوّلًا في تفكيره الفلسفي وفي مجالات شتى. إذ أثار كتابه، حول أسباب الإيمان بعناية إلهية (١٧٩٨)، ضجة كبرى وصلت إلى حد اتهامه بالإلحاد من قِبَل خصومه. إذ ماهى في مؤلفه بين الله وبين النظام الأخلاقي في العالم، أما بعد ذلك فقد اعتبر الله وجودًا مطلقًا يتوجه إليه الإنسان في علمه وفي سلوكه.

أما في كتاباته المتأخرة حول نظرية المعرفة فقد حاول أيضًا التوصل إلى مبدأ الوحدة في **المطلق** (الإلهي) الذي لا يقبل التحوّل. تتأسس المعرفة ويزول عنها الشك إذا توصلت إلى وجود ضروري يتحول في العلم الإنساني إلى موجود في العالم. وفي المعرفة بعمقها الفلسفي يظهر وجود المطلق نفسه في الوجود الداخلي.

أما فريدريش **د.أ. شليرماخر** (١٧٦٨–١٨٣٤) فيحظى في أيامنا بشهرة واسعة بفضل أعماله عن التأويل، التي ألهمت ديلتاي بشكل خاص.

والتأويل بتصوره هو بمثابة نظرية في الفن أو بمثابة تقنية الفهم، التي تتأمل بالشروط التي بموجبها يمكن فهم تعابير الحياة.

وبما أن كل نص هو إنجاز فردي يقوم به المؤلف وهو في الوقت نفسه نصٌّ ينتمي إلى نظام لغوي عام فإن تفسيره يستدعي نمطين مختلفين.

الطريقة الموضوعية (النحوية) التي تفهم النص انطلاقًا من نظام اللغة الكلي. والطريقة الذاتية التي تفهمه انطلاقًا من الخصوصية التي يودعها الكاتب سيرورة ما خلقه.

يلي ذلك تمييز مزدوج بين سيرورة مقارنة تقوم باستخلاص المعنى انطلاقًا من مقارنة شتى التعابير بمحيطها اللغوي والتاريخي، وسيرورة تنبئيّة تستخلص المعنى حدسيًا وبالتعاطف.

ثم لا بد من استخدام هاتين الطريقتين معًا ومن تكاملهما مما يجعل سيرورة الفهم تتقدم.

أما فهم شليرماخر **للأخلاق** فيقوم على توافق بين المبادئ العامة واختلاف شؤون الحياة العينية وعلى التوافق بين المتطلبات الفردية والأوامر الكلية.

وهو يصنف الأخلاق ضمن مجالات ثلاثة:

- نظرية الفضيلة وهي تعتبر الخير الأخلاقي قوة تجد مركزها في الأفراد. ويمكن فهم عملها باعتباره (Ethos) = عادة.
- نظرية الواجب، وغرضها الفعل بحد ذاته. أما مبدؤها العام فيقوم على وجوب تصرف الأفراد ما أمكن بما يكمل المهمة الأخلاقية الشاملة عند الجماعة.
- نظرية الخيرات، وتشير إلى الخيرات التي تتولد عن مهمة التوسيط بين الغايات الفردية والكلية (الجماعية) ومن نمط فعل العقل تجاه الطبيعة. فالعقل يشكل الطبيعة (ينظمها) وهو يجعل من الطبيعة المنظمة علامة (ترميز) وبها تصبح قابلة للمعرفة.

أما الخير فيؤدي إلى تمييز مؤسسات أخلاقية أربع هي:

– الدولة، الحياة الاجتماعية الحرة، العلم والكنيسة (لوحة B).

أما **الدين** بالنسبة إلى شليرماخر فلا يتأسس على العقلانية أو على الأخلاقية، بل إن له أساسه في الشعور بالاستقلال المطلق.

الانتاجية

العائق

الانتاج

الجوهر الأزلي

A فلسفة الطبيعة

الخير

الانسان

الشر

الوجود

حرية الاختيار

الأساس

النور

الوجود

الله

الأساس

الظلمة

الهاوية

B أبحاث فلسفية حول ماهية الحرية الانسانية.

شلنغ.

شهد فكر **فريدريش ولهلم جوزف شلنغ** (١٧٧٥-١٨٥٤) تحولات على جانب من الأهمية. فبعد أن اعتبر لفترة طويلة متابعًا لاحقًا لفيخته، ابتعد عنه من خلال تصوره الخاص لفلسفة الطبيعة. أما فلسفته المتأخرة فقد برز فيها تأثير فكر جاكوب بوهمي (١٥٧٥-١٦٢٤) بنزعته الصوفية – الإلهية.

أما المسألة الأساسية عند شلنغ فقد تمثلت بوحدة التقابلات، وحدة الذات والموضوع، الروح والطبيعة، المثالي والواقعي.

«على الطبيعة أن تكون الروح المرئي وعلى الروح أن يكون الطبيعة غير المرئية، هنا إذًا وفي التماهي المطلق بين الروح فينا والطبيعة خارجنا، يجب أن نحل مسألة إمكانية طبيعة خارجًا عنا».

في نظام المثالية المتعالية، يعتبر **الوعي الذاتي** المبدأ الأعلى في المعرفة. فهو ينتج نفسه ولكنه يشكل أيضًا وبإنتاج لا واع عالم الموضوعات. والأنا باعتبارها ذاتًا تتماهى مع الأنا باعتبارها موضوعًا، إذ حين تفكر فهي تصبح بالنسبة إلى ذاتها موضوعًا.

أما **فلسفة الطبيعة** فهي بالنسبة إلى شلنغ إنتاجية مطلقة باعتبارها ذاتًا، ومجرد إنتاج باعتبارها موضوعًا. فإذا لم يكن من وجود إلا للإنتاجية الصرفة، فلا شيء محددًا يمكن أن يوجد. من هنا لا بد من وجود فعل مقابل يمكن اعتباره بمثابة كابح ومنه تنطلق التشكلات.

يقوم مبدأ الكابح في الطبيعة نفسها، إذ هي تصبح موضوعًا لذاتها.

هذه القوى المتقابلة في تأثيرها تجعل الطبيعة في صيرورة دائمة. أما ثبات المنتجات الظاهر فهو في الواقع إعادة إنتاج مستمرة، إنه إفناء وخلق جديد باستمرار.

يصور شلنغ هذه الفكرة باستعارته صورة تيار مائي يشكل في ذاته وبفعل مقاومة الحواجز، دوامات (أو زوابع) محددة. أما التيار المعاكس للدوامات فيتولد من قوة التيار. وهذه الدوامات تستمر بفعل تجدد القوى المتقابلة.

إن الطبيعة بكاملها تحيا بفعل إنتاجية الحياة. حتى ما كان غير عضوي فيها يعتبر كما لو كان نائمًا، أو لم توقظه الحياة بعد.

«حتى إن ما نسميه بالمادة الميتة، ليس إلا مادة في حالة النوم. تمامًا كعالم النبات والحيوان الثمل بنهايته...».

ثمة تطور يجري في الطبيعة، ففيها تلتحق الأشكال الدنيا بالأشكال العليا. في حين أن كل شيء يعتبر مشمولاً في الجوهر الأزلي (أو المطلق). إن المسألة الحاسمة عند شلنغ كانت إيجاد حل لوحدة التقابلات، ما دفعه إلى البحث عن المبدأ المؤسس للوحدة. من هنا كان وضعه **لفلسفة التماهي** بعد العام ١٨٠١، التي جعل أساسها:

«كل ما هو موجود هو واحد في ذاته».

إلا أن الماهية المطلقة يمكن تصورها أيضًا باعتبارها نقطة الاختلاف. التي تتصرف فيها المقابلات جميعها بطريقة مختلفة. وبما أن الكل هو بالأساس واحد فإن دينامية سيرورات التطور في الكون يجب تفسيرها انطلاقًا من الزيادة الكمية لمطلق قسم من أقسام المتقابلات التي تنفصل عن الواحد المطلق.

أما كتابه «بحوث فلسفية في ماهية الحرية الإنسانية» (١٨٠٩) فقد تمثل بانتقاله من مرحلة تميز فيها نظامه الفلسفي بالأخذ بفلسفة الماهيّة إلى مرحلة تميّزت بانطباعها بطابع ديني إشراقي.

إن **الحرية** الإنسانية هي القدرة على الخير والشر. ولا يمكن بحسب شلنغ الإجابة عن السؤال حول إمكانية الشر إلا بالقبول بقضية انفصال ثنائي في الله نفسه، بين الأساس (المبدأ) وبين الوجود.

«وبما أنه لا شيء قبل الله ولا خارجه، لذلك لا بد من القول إن مبدأ وجوده قائمٌ فيه... مبدأ وجوده هذا، الذي يحمله الله في ذاته، ليس الله إذا ما نظرنا إليه بشكل مطلق، أو بشرط أن يوجد: إذ إنه ليس إلا مبدأ وجوده. إنه الطبيعة – في الله، كائن ليس منفصلاً عنه بل متميّز عنه».

وبما أن كل ما هو مخلوق يأتي من الله، ولكنه في الوقت نفسه متميز عنه، فإن على هذا المخلوق أن يجد أصله فيما هو في الله وليس هو ذاته، أي في أساسه.

يمكن تصور المبدأ كمبدأ مظلم ولا واع (الظلمة) كإرادة فردية غير منظمة، يجب أن تتحوّل إلى ضد الوجود (النظام، الفهم، الإرادة الكلية).

وبما أن ميزتا الوجود هاتين غير منفصلتين عن الله، فإننا نجد الانفصال في الإنسان، وهذا ما يسبب إمكانية الخير أو الشر.

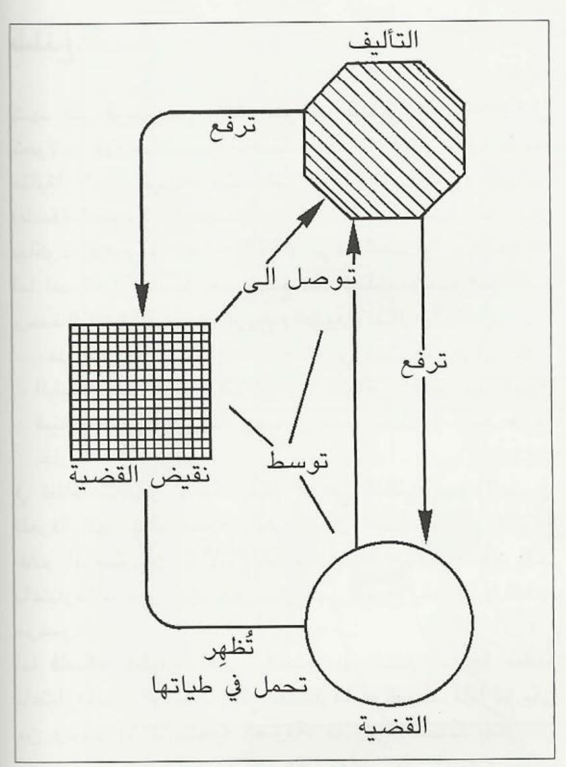
وبما أن الإنسان باعتباره منبثقًا من المبدأ فإننا نجد في ذاته مبدءًا مستقلاً نسبيًا عن الله وهو حر في اختيار الخير أو الشر.

والشر لا يتولد عن المبدأ بذاته بل يحصل حين تنفصل إرادة الإنسان عن النور.

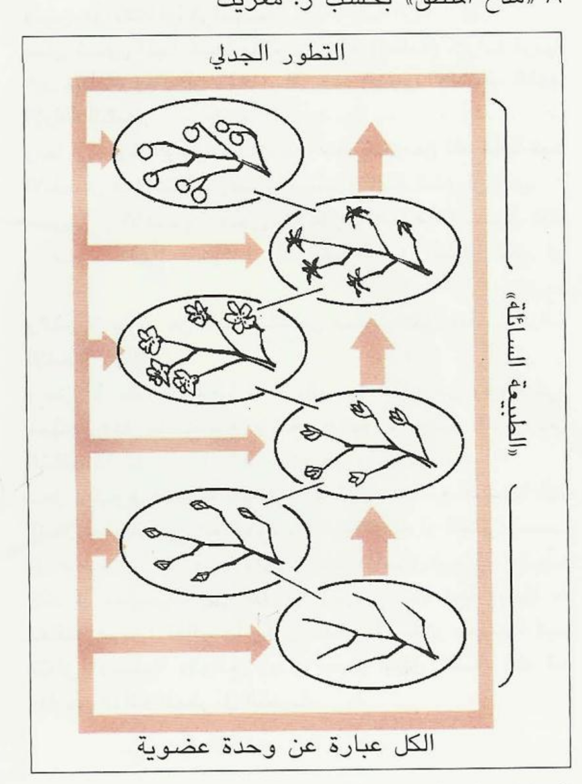
وحتى لا نبقى في ثنائية المبدأ والوجود، لا بد من وجود شيء ممهد وهذا ما يسميه شلنغ «بالهوة». وهذه تفرق بين التناقضات فلا شيء فيها إذًا يمنع ظهور التناقضات.

دخل شلنغ في **فلسفته المتأخرة** في نقاش حاد مع المسيحية فقد قاده جهده لتصور الله الحق، لا الله المفكَّر به أو المطلق وحسب إلى التمييز بين فلسفتين، واحدة سلبية وأخرى إيجابية، عارضًا ذلك في محاضراته عن الفلسفة والوحي. فالسلبية (وهذا ما يعتقده هيجل) تعالج ما يكون معطى في الفكر وحسب، فيما تتعلق الإيجابية بالواقع. وبذلك يحدد العقل نفسه، ذلك أنه يفترض الواقع المعطى في التجربة.

A «مدح المنطق» بحسب ر. مغريت



B الجدل الهيجلي



C الكل باعتباره حقيقة

«التفكر بالفكر»
يتصالح مع نفسه – يعود إلى ذاته
الذات = الجوهر
يغترب يتخارج
الطبيعة الخارجية
العقل المحض

D اغتراب – مصالحة

هيجل ١.

إلى جانب المصادر الثقافية نهل **جورج ولهلم فريدريش هيجل** (١٧٧٠–١٨٣١) من المدرسة التقوية الشفابية (جنوب ألمانيا) وهي اتجاه شديد التأثر بالغنوصية داخل المذهب البروتستانتي.

لا بد من الإشارة إلى هذا التأثير لنفهم «المثالية التأملية» ولتفسير الجدل بقضاياه الثلاث ولتحديد «الحقيقة كتحديد الكلية». وهذه جميعها من عناصر فلسفته.

ثمة تأثر آخر لا بد من تلمسه عند روسو، الذي استمد منه أمورًا عملية برزت في نظامه الفلسفي المتأخر. إلى جانب أرسطو والأكويني يعتبر هيجل من أصحاب النظم الفلسفية. فأرسطو أرسى الماورائيات باعتبارها لاهوتًا، أي مبحثًا في المبادئ الإلٰهية الأولى، والأكويني فيلسوف مع انطلاقه من اللاهوت. وهيجل لم يكتب مؤلفات الشباب اللاهوتية وحسب، بل إن فلسفته التأليفية يمكن أن تفسر باعتبارها نوعًا من اللاهوت. أو بدقة أكثر **لاهوت التاريخ**.

ثمة مدخل لهذا النمط من اللاهوت نجده عند يواكيم فون فيور (Joachim von Fiore) (١١٣٥–١٢٠٢). وقد فسَّر فيور التاريخ كما لو كان تعاقبًا لمراحل ثلاث توازي التثليث في المسيحية. مملكة الآب الذي أشير إليه في العهد القديم بالقانون. ثم مملكة الابن التي تقوم بالكنيسة. ومملكة الروح، وهي المرتقبة.

اعتبر هيجل **الجدل** بمثابة القانون الذي هو أساس طبيعة الفكر والواقع. فكل قضية تحمل في نفسها نقيضها وكلاهما سيصار إلى رفعه في التأليف.

«رفع = (aufheben) لها معنى مزدوج، «حقق» و«وضع نهاية لـ» (رفع قانونًا على سبيل المثال). وما يرفع بهذا الشكل هو توسيط ما زال يحمل في نفسه تحديد أصله. يُبرز الجدل التناقضات (نهائي – لانهائي على سبيل المثال) باعتبارها لحظات التحول أو الصيرورة إلى كلٍّ تكون درجته النهائية قد تركت المرحلتين السالفتين خلفها دون أن تتخلى عن دلالتهما.

«إننا نطلق اسم الجدل على الحركة العقلية العليا والتي يجري فيها تداخل حدود منفصلة بشكل عفوي، ذلك أن التوسيط ليس شيئًا آخر سوى التأمل بذاته».

ثم إن المواقف والظواهر في التاريخ ليست بالنسبة إلى هيجل مجرد مظاهر وجدت بالصدفة، بل هي مراحل ضرورية لتفتُّح عضوي أكثر غنى. أما التاريخ الذي جرى استيعابه مفهوميًا أي ما يجري تأويله فهو يشكل ما يستوعبه الروح بالتذكر (Er-innerung).

أما **الروح** نفسه فقد تألين، أو خرج من ذاته ثم عاد وتصالح مع ذاته، أو رجع إلى ذاته. تصف فلسفة هيجل السيرورة التي انغمس فيها الروح في شكل الطبيعة الغريب عنه، والذي يعود إلى ذاته في الإنسان عبر التاريخ.

في نهاية هذه العودة إلى الداخل نجد الروح الذي أدرك ذاته، المطلق بوصفه «ماهية الماهية واللا–ماهية».

في الفلسفة يتعرف الروح إلى نفسه بوصفه ذاتًا وجوهرًا: الذات التي تفكر بنفسها وبالعالم، تمتزج بجوهر العالم.

وهنا يجد ماهية الوجود والفكر، ذلك أن الجوهر هو الروح وقد تفتح بوصفه كلية واعية:

«إنه الحركة التي هي المعرفة – تحول هذا الذي بذاته إلى من أجل ذاته... لموضوع المعرفة إلى وعي الذات... أي في المفهوم».

إن **النظام** ليس شكلًا معطى من الخارج بقدر ما هو تعبير عن توجه الكل الداخلي. وفيه يرى هيجل شكل التمثل الوحيد الممكن للحق في العلم:

«أن لا يكون الحق واقعيًا إلا بوصفه نظامًا قد جرى التعبير عنه في التمثل الذي يصور المطلق روحًا... ما هو روحي هو الواقعي فعلًا... إنه في ذاته ولذاته».

لقد أراد هيجل من خلال عرضه العضوي للكل أن يتجاوز الثنائية الكانطية (الشيء في ذاته والظاهرة، الإيمان والمعرفة على سبيل المثال).

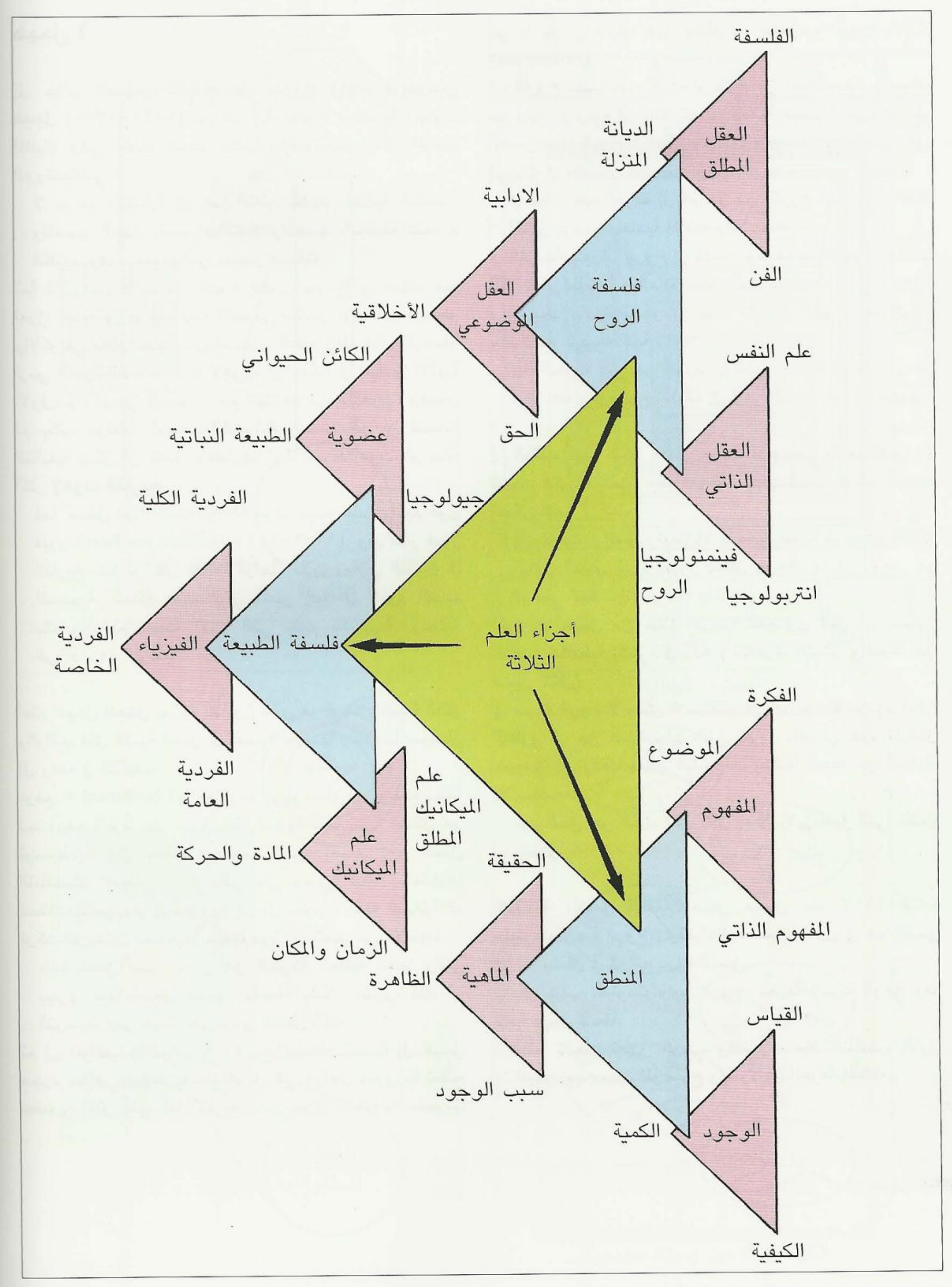
في حركة الروح لا يمكن الاستغناء عن أية مرحلة من (مراحل التطور أو من التناقضات التي تبرز، ذلك أن هذه المراحل سيصار إلى رفعها داخل الكلية، فلا يمكنها التعبير عن الحقيقة إلا مجتمعة:

«إن الحق هو الكل، لكن الكل ليس إلا الماهية التي تكتمل بالتطور».

كمقدمة «لنسق العلم» أصدر هيجل عام ١٨٠٧ كتابه «فينومنولوجيا الروح»، وقد اعتبره الجزء الأول في هذا النسق إلّا أنه يشكل في الواقع ذروة النسق.

يشكل كتاب «فينومنولوجيا الروح» معرفة تجربة الوعي وقد كتب هيجل لاحقًا:

«لقد تابعت تطور الوعي ومسيرته منذ التناقض الأول المباشر بينه وبين الموضوع وصولًا إلى المعرفة المطلقة».



النسق الهيجلي تبعًا لما ورد في «الموسوعة»

هيجل ٢.

يبحث كتاب هيجل فينومنولوجيا الروح في تتابع صور العلم منذ نشأته وصولًا إلى النقطة التي لا يسع الوعي بعدها أن يكمل. ذلك أن المفهوم سيتطابق مع الموضوع، والموضوع سيتطابق مع المفهوم. يقوم التفحص الذاتي للوعي الذي سيحتم عليه أن يتبع قواعده الخاصة على السؤال المتعلق بالتطابق بين الموضوع والطريقة التي توجد فيها هذه الذات بالنسبة إلى الوعي.

يمر الطريق من الوعي إلى مفهوم العلم بالوعي الذاتي والعقل والروح والدين (راجع ص ١٥٦ لوحة A). أمّا المحرك لذلك فهو الجَدل ونواته هي نفي كل موضوع وكل حالة من حالات الوعي.

«إن النَسقية التي تُبنى بهذه الطريقة هي نسقية كاملة خاصة إذْ يتم تجاوز التعارض بين الذات والموضوع... هذا التعارض الذي يميز الوعي الطبيعي بحيث يعرف الاثنان، الذات والموضوع باعتبارهما واحدًا لا تجزئة فيه، وبحيث يصار إلى بلوغ درجة يكون مضمون الوعي فيها مساوقًا لمعياره عن الحقيقة». (H.F. Fulda).

في هذه المرحلة الأخيرة من الوعي تخلق الفينومنولوجيا، باعتبارها التعبير عن تحول الوعي من الوعي الذاتي إلى المعرفة المطلقة، شكلًا من المعرفة تمتلك المطلق بذاته.

يطلق هيجل على هذه المعرفة اسم «**المنطق**» (تحت عنوان علم المنطق ١٨١٢–١٨١٦). والمنطق هنا ليس مذهبًا شكليًا لقوانين الفكر يعبر عنه بالمفاهيم والأحكام والاستنتاجات بل

«علم الفكرة المحض، أي الفكرة داخل العنصر المجرد من الفكر. إن الفكرة هي الحق في ذاته ولذاته. الوحدة المطلقة للمفهوم وللموضوعية».

والمنطق يزعم أن يكون «نظام العقل المحض» مملكة الفكرة المحضة التي هي الحقيقة. وهذا يعني،

«أن مضمونها هو تمثيل الله كما هو في ماهيته الأزلية قبل خلق الطبيعة وخلق روح متناهٍ».

وفي التفاصيل، يعالج الكتابان الأولان المنطق الموضوعي (الكينونة والماهية)، والكتاب الثالث المنطق الذاتي (نظرية المفهوم). تبدأ نظرية الكينونة من الأطروحة التي تقول إن الكينونة والعدم المحض هما شيء واحد، وذلك أن كليهما في لا تعيين كلي. والحقيقة تكمن في الانتقال من الكينونة إلى العدم، ومن العدم إلى الكينونة.

«وحقيقتهما تكمن إذًا في حركة الاختفاء المباشر للواحد منهما في الآخر: الصيرورة».

عام ١٨١٧ أصدر هيجل كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية». إنه **خطاطة النسق** لكامل الفلسفة، والبناء مقسم في أساسه إلى ثلاثيات (راجع اللوحة) وأجزاؤه الثلاثة هي:

– المنطق، علم الفكرة بذاتها ولذاتها،
– فلسفة الطبيعة، باعتبارها معرفة الفكرة في وجودها الآخر،
– فلسفة الروح، باعتبارها التفكر في الفكرة التي تعود لذاتها انطلاقًا من وجودها الآخر.

أما القسم الأخير فيعالج درجات ثلاثًا من علاقة الروح بذاته. الروح الذاتي الذي يقسم بدوره إلى درجات ثلاث:

– الخروج من الطبيعة لوجود تعيين مباشر (أنتروبولوجيا).
– وعي معارض لطبيعة معطاة (فينومنولوجيا).
– علاقة مع تعيناته الخاصة (علم نفس).

وباعتباره روحًا موضوعيًا، يخرج من دائرته الذاتية ليشكل العالم الخارجي تبعًا لإرادته وليبث فيها مضموناته الخاصة وهو يتمظهر بشكل قانون وأخلاق وأخلاقيات.

وباعتباره روحًا مطلقًا، فهو يكون نفسه في التماهي مع معرفته لذاته في الفن والدين والفلسفة مكتسبًا بذلك وفي الوقت نفسه الاستقلالية تجاه أشكال ظهوره المتناهية.

وفي برلين سنحت الفرصة لهيجل ليترك أثرًا سياسيًا عريضًا. وقد ترجم ذلك عمليًا في أعماله عن **فلسفة الحق** (١٨٢١ ظهر كتابه، مبادئ فلسفة الحق). والكتاب قد تجاوز تحديد عنوانه ليضم النسق كاملًا، خاصة فيما يتعلق بتحديد العقل العملي. إلا أن الكتاب قد اكتسب شهرة واسعة من خلال مقدمته، وقد ورد فيها عبارته التالية:

«كل ما هو عقلي هو واقعي، وكل ما هو واقعي هو عقلي».

وقد اعتبر هيجل فيلسوف الدولة البروسية الرسمي. كما اعتبرت صياغته أعلاه إعادة تقويم للنزعة السياسية المحافظة وتبريرًا فلسفيًا للحق الإلهي ولإضفاء نوعٍ من القداسة على النظام القائم.

فيما بعد أدخل هيجل على عباراته بعض التحديدات معتبرًا أن الواقعي لا يمثل التجريبي أو مجرد الصدفة لوجود مبعثر، بل تعني أيضًا الوجود في تماهيه مع مفهوم العقل. فلا الدولة البروسية ولا أية ظاهرة تاريخية أخرى يمكن اعتبارها عقلية، بل إن العبارة تصف الحاضر الأزلي الذي يكون حاضرًا دائمًا، وقد ضُمَّ إليه (مرفوعًا) الماضي كله.

المعرفة المطلقة

الدين

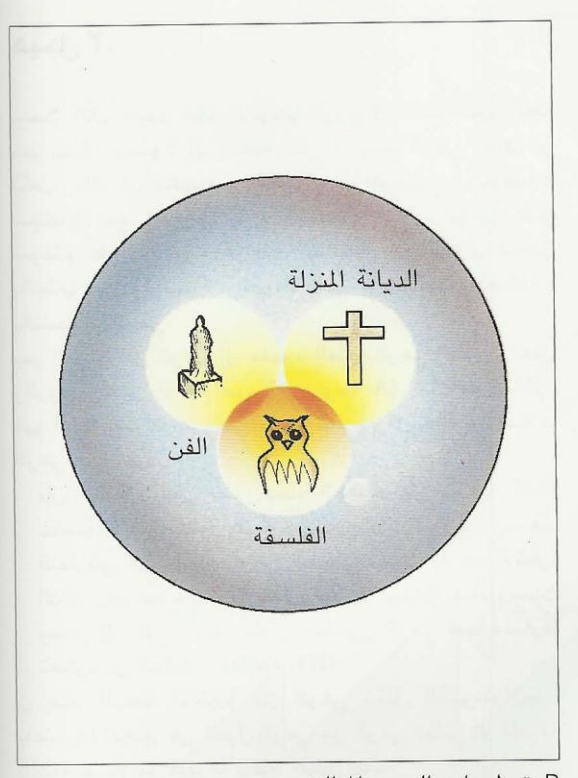
الروح

العقل

وعي الذات

الوعي

A حول فينومنولوجيا الروح



B تمظهرات الروح المطلق

الهدف:
حرية
بالحد الأعلى

شخصيات
التاريخ العالمي

روح العالم

حيلة العقل

الأهداف الخاصة

يتصرف

حقيقي =
مقبول عقليًا

يعترف

التاريخ باعتباره
حقيقة العقل

يطيع

الشعب

C حول فلسفة التاريخ عند هيجل

هيجل ٣.

تنتمي فلسفة الحق إلى دائرة الروح الموضوعي، وتنقسم إلى أقسام ثلاثة:

- الحق المجرد، كشكل وجود خارجي وموضوعي يعطى للإرادة الحرة.
- الأخلاق، باعتبارها حالة روح ذاتي وداخلي.
- والأخلاقية، باعتبارها وحدة الدائرتين الموضوعية والذاتية، والتي تأخذ شكل مؤسسات ثلاث: العائلة والمجتمع المدني والدولة.

والدولة بالنسبة إلى هيجل هي «حقيقة الحرية العينية» وهي تتضمن وحدة الفردي مع العام:

«إن لمبدأ الدول الحديثة تلك القوة الهائلة وذلك العمق بحيث يدع مبدأ الذاتية يتحقق وصولًا إلى حد استقلالية الخصوصية الفردية وإلى إعادته في الوقت نفسه إلى الوحدة الجوهرية بما يتيح له الاحتفاظ بها في ذاته».

يرى هيجل أن مهمة الفلسفة تكمن في إحاطتها لعصرها بأفكار، وبقدرتها على التعبير عن الحاضر. وقد ختم كتابه لفلسفة الحق بالجملة الشهيرة التالية:

«حين ترسم الفلسفة (لونها) الرمادي على (لون) رمادي فإن أحد أشكال الحياة يكون قد بدأ يصبح هرمًا، ولا يمكن أن يستعيد شبابه برمادي على رمادي، بل سيعرف أن بومة مينرفا لا تبدأ طيرانها إلا مع سقوط الليل».

إن الفلسفة هي المسؤولة العالمة للأحداث التاريخية المكتملة، وحتى يتاح لها أن تؤولها فهي تبني مقولاتها.

في السنوات العشر الأخيرة، ألقى هيجل محاضراته الكبيرة عن تاريخ الفلسفة وعن فلسفة التاريخ وعن علم الجمال منهيًا بها نظامه الفلسفي.

تقوم **فلسفة التاريخ** على المبدأ التالي:

«يسيطر العقل على العالم، وإن التاريخ الكلي قد جرى تبعًا لإشارة العقل». و«إن هدف التاريخ الكلي هو أن يصل الروح إلى ما هو قائم حقًا، وأنْ يجعل من هذه المعرفة موضوعًا وأن يحقق في عالم حاضر فعليًا وأن يعبر عنه باعتباره موضوعيًا».

إن الروح الكلي يستخدم أفعال «الأفراد من البشر» شخصيات التاريخ الكلي من أجل تحقيق غاياته، إن أفراد التاريخ الكلي هم:

«في العالم، الأشخاص الأكثر تأثرًا، إنهم يعرفون ما عليهم فعله، وفعلهم هو الأفضل. وعلى الآخرين إطاعتهم لأنهم يشعرون بذلك. إن كلامهم وأفعالهم من أفضل ما قيل ومن أفضل ما فُعِل».

ومع ذلك فهم يتوهمون إذ يعتقدون أنهم لا يتبعون إلا غاياتهم أما في الواقع فإن حيلة العقل قد استخدمتهم تحقيقًا لغايات كلية.

إنهم ليسوا إلا منفذي أعمال الروح الكلي، فلا يرتبط الأمر بتحقيق سعادة الفرد. إن مسيرة الروح الكلي عبر التاريخ لا بد لها أن تدوس على العديد من الأزهار.

«إن التاريخ الكلي ليس مكانًا للسعادة وإن أوقات السعادة فيه ليست إلا صفحات فارغة».

أما **علم الجمال** عند هيجل فقد رأى في الفن ظهورًا للمطلق تحت شكل الحدس.

«إن الجمال الفني هو الوسط بين الحسي باعتباره حسيًا والفكرة المحضة».

ومن طبيعة الفني أن يعبر عن نفسه عبر وجود موضوعي. إن ماهية الدين الأصلية أن تزداد قتامة في الطقوس وفي العقيدة. وبالمقابل فإن جوهر الفن يمكن أن يتفتح في الموضعة بشكل أكثر صفاء وأكثر كمالًا.

بلغت **فلسفة الدين** عند هيجل أوجها في عبارته:

«يتطابق مضمون الديانة المسيحية، باعتبارها أعلى مرحلة من مراحل تطور الدين بشكل عام، كليًا مع مضمون الفلسفة الحقة».

والفلسفة هي البرهان على حقيقة كون الله حبًّا وروحًا وجوهرًا وذاتًا وسيرورة تعود إلى ذاتها بشكل أزلي.

والإنسان لا يعرف الله إلا بقدر ما يتعرف الله في الإنسان إلى ذاته.

وهذه تعتبر معرفة المعرفة، وعي الله لذاته في الوعي اللامتناهي. فالعلم الإلٰهي الغنوصي عند هيجل يماهي المعرفة الإنسانية مع اكتمال حقيقة الله. وهذا هو أقصى طموح يمكن أن ترتفع إليه الفلسفة.

لاقت أعمال هيجل في القرن التاسع عشر خاصة أثرًا بالغًا. إذ ساهمت صعوبتها بإعطائها هامشًا عريضًا لتأويلها: من القول بالتأليه المثالي إلى الإلحاد المادي. وتبعًا لذلك توزعت فلسفته إلى معسكرين: الهيجلية اليمينية والهيجلية اليسارية. وفي الماركسية أصبح الديالكتيك منهجًا لشرح السيرورات الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية. ثم إن نقد الهيجلية قد أصبح فيما بعد وبالنسبة إلى العديد من الفلاسفة (كيركغارد على سبيل المثال)، قوة دافعة في التأكيد على أفكارهم الخاصة بهم.

١٧٨٠ ١٧٩٠ ١٨٠٠ ١٨١٠ ١٨٢٠ ١٨٣٠ ١٨٤٠ ١٨٥٠ ١٨٦٠ ١٨٧٠ ١٨٨٠ ١٨٩٠ ١٩٠٠ ١٩١٠ ١٩٢٠ ١٩٣٠

فريدريك نيتشه (١٨٤٤–١٩٠٠)

وليم جيمس (١٨٤٢–١٩١٠)

شارل ساندرس بيرس (١٨٣٩–١٩١٤)

وليم ديلتاي (١٨٣٣–١٩١١)

فريدريك انجلز (١٨٢٠–٩٥)

كارل ماركس (١٨١٨–٨٣)

سورين كيركغارد (١٨١٣–٥٥)

جون ستيوارت ميل (١٨٠٦–٧٣)

لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤–٧٢)

اوغست كونت (١٧٩٨–١٨٧٥)

ارثور شوبنهاور (١٧٨٨–١٨٦٠)

العلـم

- التخدير بواسطة الأثير (مورتون) ١٨٤٦
- نظرية الوراثة (ماندل) ١٨٦٥
- التدرن الرئوي (كوخ) ١٨٨٢
- تفسير الأحلام (فرويد) ١٩٠٠
- النموذج الذري (روترفورد/بوهر) ١٩١١/١٣
- «نشوء الأنواع» (داروين) ١٨٥٩
- النظام الدوري (ماير مندلييف) ١٨٦٩
- أشعة X (رونتغن) ١٨٩٥
- نظرية النسبية (أينشتاين) ١٩٠٥/١٥

التقنيـة

- الطباعة السريعة (كوينغ/بوير) ١٨١٢
- التلغراف (مورس) ١٨٣٧
- الدينامو (سيمانس) ١٨٦٧
- السيارة (دايملر/بنز) ١٨٨٥
- المحرك الكهربائي (جاكوبي) ١٨٣٤
- التصوير (داغير) ١٨٣٩
- التلفون (بيل/غراي) ١٨٧٦

السياسة

- الثورة الفرنسية ١٧٨٩
- مؤتمر فيينا ١٨١٤
- الثورات الأوروبية ١٨٤٨
- بسمارك مستشارًا ١٨٧١
- نابليون قنصلًا أولًا ١٧٩٩
- إنتهاء الحرب الأهلية في أميركا وإلغاء العبودية ١٨٦٥
- التشريعات بخصوص الضمان الإجتماعي ١٨٨٣

١٧٨٠ ١٧٩٠ ١٨٠٠ ١٨١٠ ١٨٢٠ ١٨٣٠ ١٨٤٠ ١٨٥٠ ١٨٦٠ ١٨٧٠ ١٨٨٠ ١٨٩٠ ١٩٠٠ ١٩١٠ ١٩٢٠ ١٩٣٠

نظرة عامة: القرن التاسع عشر

نظرة عامة.

غالبًا ما اعتبر القرن **التاسع عشر** بمثابة مرحلة انتقالية من العصر الحديث إلى العالم المعاصر. ينطبق هذا بشكل خاص على تاريخ الفلسفة. فالخيوط المفهومية التي حيكت في القرن التاسع عشر كانت أيضًا جزءًا من لحمة التأمل المعاصر.

أرخت نتائج الثورة الفرنسية بظلها على **المناخ السياسي**. واللافت كان شيوع الأفكار المطالبة بحق تقرير الشعوب لمصيرها والتعبير عن التطلع لبسط سيادة الدول – القومية.
أما الليبرالية فقد عبرت عن مبدأ سيادة العقل وتحقيق الحرية الفردية (حقوق الإنسان)، وعن التطلع إلى اقتصاد حر.
أما الاشتراكية فقد تصدت للنظام الاجتماعي الرأسمالي، باحثة عن نظام اجتماعي وعن نظام ملكية يضمن الرفاهية والمساواة في الحقوق وبخاصة للطبقات الاجتماعية الضعيفة.

لعب **التقدم التقني** والتقدم في مجال **علوم الطبيعة** دورًا حاسمًا في التأثير على المناخ الثقافي لهذا العصر. واستنادًا إلى هذا التقدم راجت الاعتقادات المتفائلة، بل الطوباوية، إذ ذهبت إلى حد الاعتقاد بقدرة الإنسان على تغيير العالم.
مثالًا على ذلك نسوق صورة المهندس الذي حوّل العلم النظري إلى ممارسة عملية.
أوصلت الإمكانياتُ التقنيةُ الجديدة، وفي انكلترا أولًا، إلى ما يعرف بالثورة الصناعية.
وقد أدت هذه الثورة إلى بروز طبقات اجتماعية، طبقة أصحاب العمل وطبقة البروليتاريا.
دفع ارتفاع مستوى الحياة وترافقه في هذه الفترة مع زيادة بؤس العمال، في مجال الصناعة الناجم عن تدني الرواتب وازدياد ساعات العمل، إلى حدوث توتر اجتماعي كبير.

إلا أن صورة الإنسان قد شهدت تبدلًا واضحًا، خاصة بعد أعمال كل من شارل داروين (أصل الأنواع ١٨٥٩)، الذي أبرز تطور كل الكائنات الحية. وسيغموند فرويد (تفسير الأحلام ١٩٠٠)، الذي أشار إلى المحركات اللاوعية في حياة البشر.

أما في الفلسفة وبعد وفاة هيجل (١٨٣١) فقد برز تيار مضاد يعارض البناء الفلسفي الصارم الذي أوجدته المثالية الألمانية محاولًا انطلاقًا من **نقد المثالية** فتح طرق جديدة.
حاولت الهيجلية اليسارية (ومن ضمنهم لودفيك فويرباخ) الابتعاد عن فلسفة هيجل الدينية والسياسية متبنية مواقف نقدية إزاء الدين وليبرالية في السياسة، مع ميل واضح نحو المادية. وقد لخص كارل ماركس نقده للفلسفات السابقة بعبارته الشهيرة.
«لم يفعل الفلاسفة شيئًا أكثر من تأويلهم للعالم بأشكال مختلفة، فيما عليهم تغييره».
وفي الدانمارك وجه سورين كيركغارد هجومه ضد الفراغ الوجودي للفكر المجرد، في حين أنه كان يعني هيجل بالدرجة الأولى.
«ما هو الفكر المجرد؟ إنه الفكر الذي لا نجد فيه مفكرين... ما هو الفكر الموضوعي؟ إنه الفكر الذي نجد فيه مفكرًا... في هذا الفكر يعطي الوجود المفكر الموجود الفكرة والزمان والمكان».
أعطى دفاع كيركغارد عن الذات الموضوعية أساسًا لكل فكر، بدل اعتبارها جزءًا ذاتيًا في الكل المجرد، دفعة حاسمة لنشوء الفكر الوجودي في القرن العشرين.

أما أرتور شوبنهاور فقد اعتبر أن العالم لا يتأسس على مبدأ عقلاني، بل على الإرادة باعتبارها دفعًا أعمى ولا عقل فيها. أما الظواهر فليست إلا موضعات هذه الإرادة، إنها ثمرة جهدها الثابت.

دفع تطور **علوم الطبيعة** في القرن التاسع عشر العديد من الفلاسفة إلى محاولة إعادة تأسيس الفلسفة، آملين أن تحذو الفلسفة حذو العلوم في الاستفادة من منهجيات العلوم الطبيعية.
وهذا ما شرحه فرانز برنتانو (١٨٣٨–١٩١٧) بقوله:
«إن منهجية الفلسفة الحقة ليست شيئًا آخر يختلف عن منهجية العلوم الطبيعية».
أما الوضعية (كونت) فقد اعتبرت أن تقدم الإنسانية يجب أن يقوم على رفع الفكر إلى المستوى الوضعي، أي العلمي.

إلا أن خصوصية العلوم العقلية قد جرى التأكيد عليها من قبل المدرسة التاريخانية ولا سيما من قبل وليم ديلتاي. إذ حاول ديلتاي من خلال تطوير منهجية خاصة بالعلوم العقلية أن يؤمن لها أساسًا مستقلًا تجاه علوم الطبيعة. حيث أعاد التأكيد على تاريخانية كل خلق بشري مميزًا بذلك وبوضوح عما يحصل في الطبيعة.

وجدت الاشتراكية العلمية أساسها النظري في أعمال كل من كارل ماركس وفريدريك أنجلز اعتمادًا منهما على منهجية نقدية تناولت فلسفة هيجل والاقتصاد الكلاسيكي والاشتراكية الأولى. طور ماركس تحليلًا شاملًا جدليًا وماديًا تناول المجتمع وسير التاريخ انطلاقًا من الشروط الاقتصادية.

أخضع فريدريك نيتشه القيم الأخلاقية التقليدية لنقد حادّ كاشفًا عن مسبباتها الخفية. أما أعماله المتأخرة فقد دشنت الرؤية لعصر جديد يقوم على قلب كل القيم وعلى التبشير بقدوم «الإنسان الأعلى».

A العالم ارادة وتمثلًا

B الشفقة أساسًا للأخلاق

شوبنهاور.

أبرز **أرثور شوبنهاور** (١٧٨٨–١٨٦٠)، في كتابه الأساسي «العالم إرادة وتمثلًا»، فلسفة متكاملة تقوم على ميتافيزيقا الإرادة. أما الدافع لفلسفته فقد وجده في أفلاطون وكانط والأوبانيشاد الهندية.

انطلق شوبنهاور مستلهمًا كانط من مبدأ الماقبلية معتبرًا أن العالم الذي يحيط بالذات العارفة ليس معطى لها إلا باعتباره ظاهرة بسيطة، أي ليس كما هو بل بالكيفية التي تنظمها الذات انطلاقًا من قواها التصوّرية.

«إن العالم هو تمثلي»

إن القسمة إلى ذات وإلى موضوع هي شكل كل معرفة:

والموضوعات ليست معطاة إلا بقدر ما هي مشروطة من قبل الذات.

تظهر التمثلات في المكان والزمان «وتخضع لمبدأ العقل»، وبموجبه تترابط التصورات جميعها بقانون معين؛ إلا أن شكل هذا الترابط يمكن أن يتحدد ما قبليًا. وبهذه الطريقة تصبح التجربة ممكنة ويصبح العلم ممكنًا أيضًا.

إلا أن التصورات لا تشكل سوى الجانب الخارجي من العالم في حين أن الماهية الداخلية تظهر في تجربة الذات الداخلية. إننا نختبر جسدنا بطريقة مزدوجة:

«باعتباره موضوعًا (تمثلًا) وباعتباره **إرادة**».

إن التعبيرات الجسدية ليست شيئًا آخر سوى أفعال إرادة متموضعة. أضف إلى ذلك أنه بإمكاننا أن نفترض أن هذه العلاقة الأساسية هي نفسها أيضًا بالنسبة إلى كل التصورات الأخرى، أما ماهيتها الداخلية فليست شيئًا آخر سوى الإرادة.

إن الظواهر جميعها ليست سوى تموضعات الإرادة الواحدة التي هي أساس العالم باعتباره «الشيء في ذاته» غير القابل للمعرفة.

هذه الإرادة هي دفعٌ أعمى ولا عقل فيه.

والإرادة هذه لا تتوقف أبدًا، بل تجهد باستمرار لاكتساب شكل ما. وبما أنها لا تصادف إلا نفسها في جهدها للتشكل، فهي إذًا في صراع مستمر مع ذاتها. انطلاقًا من هذا الصراع الداخلي انبثقت سلسلة تموضعات الإرادة.

تتمظهر الإرادة في أدنى درجات الطبيعة بشكل القوى الطبيعية، كدفع حيوي، غريزة حب البقاء، وغريزة جنسية. وعند الإنسان يظهر العقل الذي تخلقه الإرادة، العمياء في ذاتها، باعتباره أداة لها.

لا تشكل التصورات التي تظهر في الزمان والمكان، والتي تخضع لمبدأ العقل سوى التموضعات المباشرة للإرادة.

يتحقق التموضع المباشر في **الأفكار** التي تؤسس الأشياء الفردية كنموذج لها.

تمتلك الأفكار شكل الموضعة بالنسبة إلى الذات دون أن تخضع لمبدأ العقل، إنها الأشكال الأزلية وغير الخاضعة للتحول لكل الظواهر والتي في كثرتها تتأتى من الأفكار عبر مبدإ التفريد من خلال المكان والزمان.

إن تأمل الأفكار ليس ممكنًا إلا عبر تخلٍ خالٍ من كل مصلحة، فيه تتخلص الذات من فرديّتها وتذوب في الموضوع. إن نمط المعرفة هذا هو في أصل **الفن**.

وبالفعل فإن للعبقرية القدرة على الانحلال في الأفكار وأن تخلق انطلاقًا من هناك عملها؛ في هذا الإطار تحتل الموسيقى موقعًا مميزًا. فهي ليست نسخة عن الفكرة بل هي التعبير عن الإرادة بالذات.

تقوم أسس **الأخلاقية** عند شوبنهاور على التمييز بين السمات التجريبية والعقلية. فالسمة العقلية في الإنسان هي تموضع حر لإرادة ما، وهي تحدد النمط الذي يتغير في الفرد. وعلى أساس هذه السمات المعطاة توصل التأثيرات الخارجية إلى دوافع مختلفة، تكون التصرفات نابعة عنها بالضرورة. وفي هذا الإطار تظهر السمة التجريبية، غير الحرة، ذلك أنها تخضع لقوانين الظواهر الطبيعية.

والإنسان لا يتصرف بحيث يعرف ثم يريد، بل بحيث يعرف ما يريد.

وبقدر ما تعتبر أعمال الإنسان نابعة من سماته بالضرورة، فإن وضع قوانين أخلاقية بالنسبة إلى شوبنهاور يصبح دون معنى. ولذلك فهو يكتفي بوصف ما يجب اعتباره أخلاقيًا.

إن الشفقة هي أساس الأخلاق.

يقوم ذلك على فكرة أن جميع الكائنات نابعة من الإرادة الوحيدة. وهي بذلك متساوية في داخليتها.

في الآخر أرى نفسي، وفي أَلَم الآخرين أُدْرِك الألم الخاص بي.

انطلاقًا من هذا التماهي يصبح خير الآخرين أساسيًا ويوازي الخير الخاص بي.

لا ينطبق ذلك على البشر فقط، بل على كل الكائنات الحية.

وبقدر ما يزداد الإنسان وعيًا بالحياة بقدر ذلك يدرك أن كل حياة هي **ألم**. والإرادة تنزع إلى الاكتفاء والاكتمال، وكلاهما لا يمكن تحقيقه في العالم:

لا وجود لاكتفاء يدوم، والجهد لا يجد نهايته في أيِّ هدف.

إن مقياس العالم لا يمكن استنفاده وهو يزداد مع الوعي فقط.

في التأمل الفني للأفكار تجد الإرادة سكينة عابرة. انطلاقًا من هذه المعرفة نصل إلى موقفين من الحياة.

في التأكيد على الإرادة يُقْبل الإنسان على الحياة كما هي عارفًا بكل الأسباب مؤكِّدًا سير حياته مع كل ما جرى وما سيجري. في نفي الإرادة يصار إلى تجاوز الألم عبر إخماد الدافع الحيوي. وهذا هو الطريق الذي اختطه، بحسب شوبنهاور، النُسَّاك الهنود والمسيحيون.

الله
الأنـا
النهائي
الزماني
الضرورة
اللّانهائي
الأزلي
الممكن
التأليف

A الأنا

الدعوة
العزم
الجدي
الوعي
الخير والشر
اليأس
زواج
مهنة
واجب
انفتاح
المرحلة الأخلاقية
تناقض
أزلي
زماني
المسيح
ندم
المرحلة الجمالية
المرحلة الدينية

B مراحل الوجود

كيركغارد.

يجب تصنيف **سورين كيركغارد** (١٨١٣–٥٥) بين المفكرين الأكثر عنادًا في القرن التاسع عشر. وقد تعرضت كتاباته (صدر بعضها باسم مستعار) التي وضعها بأسلوب شخصي جدًا، للمسائل الأدبية والتحليلات النفسية وللنقاشات اللاهوتية. أما نتاجه في معظمه فقد امتاز بإحالة إلى خلفية تتعلق بسيرته الشخصية مقدمًا وجهات النظر الدينية (المسيحية) جاعلًا من مسألة الإيمان أمرًا حاسمًا. وقد كان لتحليلاته لأشكال الوجود الإنساني تأثيرات هامة على الفلسفة الوجودية في القرن العشرين.

طرح كيركغارد السؤال الحاسم التالي:

كيف يمكن لي، باعتباري ذاتًا موجودة، أن أقيم علاقة مع الله؟

من أجل ذلك لا بد أولًا من فهم الشروط العينية لوجود الفرد، أي بعبارة أخرى «أن أفهم نفسي في **الوجود**». وهذا تحديدًا على ما يقول كيركغارد هو ما استبعدته الفلسفة المثالية الألمانية (بخاصة هيجل) من تفكيرها بخلقها لنمط «المفكر المجرد»:

«ونظرًا إلى وقوع الفكر المجرد ضمن وجهة نظر الأزلية (Sub specie aeternitatis) فإنه لا يأخذ العيني بالاعتبار ولا الزمني ولا الصيرورة الخاصة بالوجود ولا أيضًا بالشقاء الذي يعانيه الموجود ...».

وطالما أن المفكر المجرد هو بذاته وجود عيني أيضًا، فأنه يتحول إلى «شخصية هزلية» إن لم يعترف بأساس وجوده هذا وبأساس تفكيره:

فهو نفسه وأفكاره ستحول إلى أصنام. ومن الأجدى، خلافًا لذلك، أن يتحول ذاتيًا أي «... أن تتعلق المعرفة بالذات العارفة والتي هي موجودة بالضرورة. ذلك أن الحقيقة الواقعية الخاصة، أنها حقيقة أن يكون هناك. والحقيقة هذه هي مصلحته المطلقة».

وإذا كان الوجود الإنساني قد أصبح بذلك ضمن مركز التأويل الفلسفي، فإن السؤال الذي يطرح حينها هو: ما هو الإنسان؟

«الإنسان هو تأليف بين اللانهائي والنهائي، بين الزمني والأزلي، بين الحرية والضرورة. باختصار، إنه تاليف. تأليفٌ وعلاقةٌ بين شيئين».

ومع ذلك فهو ليس ذاتًا بعد لأن:

«الذات هي علاقة تعود إلى نفسها، أو أنها تلك الخاصية التي تملكها العلاقة بالعودة إلى نفسها».

والإنسان لا يكتسب ذاته إلا إذا ارتبط بطريقة واعية بتأليف كينونته.

إن الوجود الذاتي ليس مجرد معطى بالنسبة إلى الإنسان؛ إنه مهمة يقع تحقيقها على عاتق الحرية.

من هنا يصبح ممكنًا أن يجد الإنسان نفسه وقد وقع في سوء تفاهم في علاقته مع تأليفه، وأن يخطئ ذاته بوعي أو بدون وعي. يصف كيركغارد في كتابه «المرض حتى الموت» هذه الحالة باليأس واصفًا في مؤلفه مختلف أشكال رفض الإنسان أن يكون ذاته.

وبما أن الإنسان لم يخلق نفسه باعتباره تأليفًا، بل هو من الله فإن سوء التفاهم هذا يجب أن يوضع في منظور العلاقة بالله. وهذا هو بالضبط تحديد الخطيئة.

أن لا يريد (الإنسان) أن يكون ذاته أمام الله.

يصف كيركغارد مسيرة الفرد نحو **الإيمان** حيث يستند الإنسان بطريقة شفافة إلى القوة التي أوجدته، محددًا مختلف **مراحل الوجود** (فهو إما كذا وإما كذا...).

في **المرحلة الجمالية** يعيش الإنسان في المباشرة، أي إنه لم يختر نفسه بعد كأنا أو كذات. فهو يعيش من الخارج وفي الخارج في الحسي ومن الحسي تبعًا لشعار: «يجب أن نتذوق الحياة».

ومثال ذلك دون جوان.

وبما أن الإنسان في تحقيقه لهذا الشكل من الحياة يظل عالة على الخارج، أي لما ليس له عليه سلطة، فإن الشعور الأساسي في الوجود الفني سيبدو وإن بشكل غير معلن شعورًا باليأس، انطلاقًا من فكرة أن شروط هذا الوجود قد تنزع عنه. تتحقق القفزة إلى **المرحلة الأخلاقية** حين يختار الإنسان نفسه في اليأس:

«... وبما أنه لا يمكنني أن أختار إطلاقًا إلا ذاتي، فإن هذا الخيار المطلق لذاتي هو ما يشكل حريتي. بهذا العمل فقط أكون قد طرحت الفارق المطلق الذي يفصل بين الخير والشر».

إن الوجود الأخلاقي قد اختار نفسه باعتباره وجود ذات وهو قد اكتسب بذلك الاستقلالية تجاه الوجود (الكينونة). فالوجود الأخلاقي هو ذات (فاعلة) الاختيار، وبهذا الوجود تكتسب الحياة التواصل والجدية.

ومع ذلك لا تستطيع هذه المرحلة أن توصل إلى الاكتمال الكلي. ذلك أن

الإنسان (في هذه المرحلة) سيكتشف من خلال إمكانية الوقوع في الخطأ أنه لا يمتلك شروط حياة أخلاقية مثالية، لأن فكرة الخطيئة هي التي تسيطر عليه.

هذا ما يقود إلى المرحلة الدينية. فالإنسان الذي يعرِّف نفسه بالخاطئ، يفهم أنه ليس باستطاعته أن يتحرر بمفرده من الخطيئة. فالله، والله وحده هو الذي يقدم له إمكانية العبور إلى الحقيقة:

إن مضمون الإيمان هو المفارقة التي بموجبها يأتي الأزلي في الزمان. أي أن الله قد صار إنسانًا.

وبما أنه قد توجب أن يأتي الإله إلى البشر ليعطيهم الحقيقة، فإن ذلك يعتبر برهانًا على عدم قدرة الإنسان على أن يصل بمفرده إلى الحقيقة، بل عليه أن يتلقى شرط ذلك من الله. فبالإيمان يتأسس الإنسان، دون تحفظ، في الله.

درجة الوضعية

التطور العقلي

الرياضيات

الفلك

الفيزياء

الكيمياء

البيولوجيا

علم الاجتماع

درجة تعقيد
الظواهر المعتبرة

$K = G.\frac{m_1 m_2}{r^2}$

علمي
وضعي

ماورائي
مجرد

لاهوتي
وهمي

القانون الموسوعي

قانون الحالات الثلاث

A اوغست كونت

عدد الأشخاص المعنيين

كمية

نوعية

شقاء | سعادة

الشقاء | السعادة

السعادة

معيار المقارنة:
حكم أصحاب
الخبرة

فعل A

فعل B

فعل C (ظلم)

الحكم على الأفعال واختيارها تبعًا للنتائج المرتقبة

B ميل: النفعية

الوضعية.

أرسى **أوغست كونت** (١٧٩٨–١٨٥٧) في كتابه «محاضرات في الفلسفة الوضعية» **النظام الوضعي**، إذ إن هدف أبحاثه كان إيجاد حل لمسألة التطور ولبنية المعرفة في المجتمع ولوظيفتها فيه.

تقوم نظريته على ما يسميه قانون **الحالات الثلاث**، والقانون هذا يتناول تطور الإنسانية العقلي، وتطور كل علم بمفرده وتطور الفرد.

- في الحالة اللاهوتية، أو التخيلية، يعمد الإنسان إلى تفسير الظواهر في العالم بأفعال تعزى إلى كائنات فوق طبيعية.
- أما المرحلة الميتافيزيقية، أو المجردة، فهي في الحقيقة لاهوت مقنَّع. بمعنى أن الكائنات ما فوق الطبيعية قد جرى استبدالها بوحدات مجردة (فارغة). والمرحلة هذه ليست منتجة بل هي مرحلة تحليل وبالتالي فهي توصل إلى المرحلة التي تلي.
- في المرحلة العلمية أو الوضعية، يصار إلى التخلي عن البحث عن السبب الأخير لتتحول المعرفة إلى معرفة الوقائع القائمة. إن أساس البحث هو الملاحظة التي تتيح معرفة القوانين العامة.

إن المرحلة الوضعية هي أعلى مرحلة يمكن للعقل أن يبلغها. إلا أنه وفي مجالات أخرى قد يقف طويلًا عند المراحل السابقة.

إن دلالات ما هو «وضعي» هي:

الواقعي والنافع، وبذلك يصار إلى تجاوز الفصل بين النظرية والتطبيق العملي؛ اليقيني بمقابل الملتبس في المسائل الماورائية. الدقيق؛ البنائي بل النسبي أيضًا بدل الادعاءات الميتافيزيقية بالمطلق.

وإزاء كل حالة نصادف شكل مجتمعٍ محددٍ:

ففي الحالة اللاهوتية نجد مجتمعًا كنسيًّا وإقطاعيًّا، وفي الحالة الميتافيزيقية نجد مجتمعًا ثوريًا، أما في الحالة الوضعية فنجد مجتمعًا علميًا وصناعيًا.

وبإمكاننا أيضًا أن نقيم تصنيفًا تراتبيًا للعلوم.

ففي القمة نجد الرياضيات، يأتي بعدها علم الفلك، الفيزياء الكيمياء علم الأحياء وصولًا إلى علم الاجتماع.

تعكس هذه التراتبية درجة الوضعية التي تم الوصول إليها، كما تعكس النظام الذي تنبني فيه العلوم، الواحد منها انطلاقًا من الآخر.

في هذه الرُّسَيمة يزداد تعقيد الأحداث التي تتعلق بهذه العلوم كلما ازداد التوجه نحو الأدنى.

أطلق كونت قواعد **علم الاجتماع** الذي أطلق عليه أولًا اسم الفيزياء الاجتماعية معتبرًا أن غرضه الأول دراسة الظواهر الاجتماعية. أي العلاقات الإنسانية، وبما أن هذا العلم لم يبلغ بعد مستوى العلم الوضعي، فلا بد من بنائه على هذا الأساس. حتى يصار إلى تحسين الشروط الاجتماعية، بناء على تخمينات اجتماعية موثوقة تتعلق بالتطورات الاجتماعية.

أما الديانة الوضعية التي أعلنها كونت فيما بعد فقد أرساها على حب الإنسانية باعتبارها كائنًا أعلى معبرًا عن ذلك باستخدامه تعبير «الغيرية».

تأثر جون **ستيوارت ميل** (١٨٠٦–١٨٧٣) بأفكار أوغست كونت وبأفكار والده جيمس ميل وبالأخلاق النفعية التي قال بها جِرمي بنتام (١٧٢٨–١٨٣٢) مطوِّرًا نظرياتهم بطريقة نقدية.

اعتقد ميل في كتابه «نظام المنطق الاستقرائي والاستنباطي»، أنه قد أسس منهجية عامة وموحدة صالحة بالنسبة إلى كل العلوم. فالمنطق الاستقرائي الذي طوره لهذا الغرض والذي يستند إلى تحليل سلسلة من الأحداث المعطاة عبر التجربة والتي تعيد نفسها بشكل منتظم يؤدي إلى استنتاج قوانين عامة. وبالنسبة إليه أيضًا فإن المنطق الاستقرائي هو أساس ما نسميه بالعلوم الاستنباطية (الرياضيات والمنطق الصوري).

فمن أجل وحدة المنهج يجب ألّا نطبق حتى بالنسبة إلى العلوم العقلية إلا توصيفات القوانين السببية.

فيما يخص تحليلاته اللغوية، من اللافت أن نميز بين التعيين (الموضوعات المشار إليها في التعبير)، وبين الإيحاء (معنى) إيحاء العبارات (على سبيل المثال، فرس قتال، وفرس نحيل فيما يخص الحصان).

دافع ميل في كتابه «النفعية»، عن هذا الشكل من الأخلاق تجاه منتقديه، معتبرًا أن هدف **النفعية** هو

تحقيق «أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الأشخاص».

وكما ينزع كل فرد بطبيعته إلى تحقيق السعادة الفردية، فإن سعادة الكل هي أيضًا لصالح مجموع الناس. إن الاستقامة الأخلاقية الملازمة لفعل ما، يجب أن تقاس بالنسبة إلى التبعات التي تترتب عليه.

إن المقياس الذي يتم التقييم بموجبه هو ارتفاع معدّل السعادة (اللذة) وتناقص الشقاء (الألم) عند الذين تطالهم نتائج هذا الفعل.

خلافًا لبنتام أشار ميل إلى عدم أخذ كمية السعادة بعين الاعتبار فقط، بل يجب النظر إلى الكيفية أيضًا، فليس لهذه الحالات القيمة نفسها.

إن المعيار الذي يسمح بالمقارنة بين الكم والكيف هو الحكم الذي يطلقه من هم الأقدر على المقارنة بناءً على خبرتهم.

دافع ميل في كتابه «عن الحرية» عن **الحرية** الفردية وعن التعددية الاجتماعية إزاء طغيان العامة والرأي العام، مميزًا بين الأفعال التي تنسب أساسًا إلى الذات وتلك التي تنسب أساسًا إلى الآخرين. وهذه الأخيرة

تجد حدودها في حرية الآخرين، وهنا فقط يمكن أن يعتبر تدخل الدولة ضروريًا.

أمّا حرية الرأي وحرية التعبير فيجب عدم إخضاعهما لأي تحديد.

A حياة وأعمال اليسار الهيجلي

B حول فلسفة فويرباخ

اليسار الهيجلي.

بدأت الاختلافات بين طلاب هيجل بالظهور بوضوح عبر ردات الفعل التي تلت طباعة كتاب د.ف. شتراوس «حياة يسوع» (١٨٣٥). فعلى السؤال الحاسم بالنسبة إلى الديانة المسيحية والمتعلق بحقيقة الأناجيل التاريخية، أجاب شتراوس بالسلب مطبقًا في تحليله المنهجية التاريخية الهيجلية ومبرزًا التناقضات. وهكذا فإن المقاطع التي تعتبر الأهم في العهد الجديد قد اعتبرت غير قابلة للتصديق من حيث تعبيرها عن الحدث التاريخي، وقد أولها شتراوس باعتبارها تجميعًا لتصورات أسطورية خاصة بالشعب اليهودي.

وبالطريقة نفسها أخضع العقيدة أيضًا لمنهجية أبحاثه.

كرد فعل على أطروحات شتراوس انقسم طلاب هيجل إلى:

الهيجليون القدامى، أو اليمين الهيجلي، الذين تابعوا نقل النظام الهيجلي في تأليفه بين الدين والفلسفة.

الهيجليون الشباب، أو اليسار الهيجلي، الذين راحوا يبحثون عن طرق جديدة انطلاقًا من خلفية تقوم على إرادة قلب الوضع القائم بشكل ثوري.

ظل هيجليو اليسار باعتبارهم من خصوم الملكية خارج الجامعات وقد عاش بعضهم في المنفى. أما كتاباتهم فقد كانت في غالبها جدلية تستند إلى التاريخ الحاضر وتستند بطرق مختلفة إلى نقد هيجل.

ركز كل من ماركس وأنجلز (راجع ص ١٦٨ تابع) وهما في عداد اليسار الهيجلي أثناء إقامتهما في برلين، على حقيقة عالم العمل.

أما ماكْس شترنر فقد رفض في كتابه «الواحد وملكيته» (١٨٤٤)، كل ما يتجاوز الفرد وما يفرضه النظام الفلسفي، مبشرًا بذلك بفردية شبه فوضوية.

أما **فرضيات** هذا التطور النقدي تجاه هيجل فكانت

- الوعي الذاتي لفلسفة هيجل باعتبارها مصالحة نهائية لتاريخ العقل الغربي الذي يطالب ببداية جديدة.
- هيجان المناخ السياسي الألماني أثناء الفترة التي سبقت ثورة الأول من آذار ١٨٤٨.

  وهكذا أبدى موسى هس (Moses Hess)، متأثرًا بالنظريات الاشتراكية الأولى، قناعته بالضرورة التاريخية للثورة الشيوعية.
- الانسجام الذي افترضه الفكر الهيجلي بين الدين والفلسفة وبين العقل والواقع: ذهب برونو بوير في كتابه «مزامير يوم الحساب» حول هيجل الملحد والمضاد للمسيح، إلى حد التأكيد على أن الإلحاد كان ماثلًا في أعمال هيجل، وكما تمثل المسيحية شكلًا من أشكال ألينة الإنسان، فإنه لا بد لها

وبعد هيجل أن تخلي المكان للحرية.

أما أكثر الفلاسفة تأثيرًا في أوساط اليسار الهيجلي فكان **لودفيغ فويرباخ** (١٨٠٤–١٨٧٢).

أراد فويرباخ في كتابه «جوهر المسيحية» (١٨٤١) أن يعيد الدين إلى أُسُسِه الأنتروبولوجية.

يعتقد فويرباخ أن نواة الدين تكمن في فرضية الوعي الذاتي عند الإنسان باعتباره ماهية النوع. فالإنسان يُسقِط خارجه ميزاتِ كينونته باعتبارها مُثُلًا لامتناهية خالقًا بذلك الآلهة. بعبارات أخرى إن الله الذي يتحدث عنه اللاهوتيون والذي يزعمون أنه خارج الإنسان ليس في الواقع إلا الإنسان نفسه.

«إن وعي الإنسان للذات ومعرفة الله هي معرفة الإنسان للذات».

فالماهية المسقطة هذه تصبح أكثر ألوهية بقدر ما يركز الإنسان فيه الصفات الإيجابية الخاصة به.

«وبذلك يزداد الله غنى وبالقدر نفسه يزداد الإنسان فقرًا».

لهذه الأسباب يوحي الدين بالكنوز المخبأة في الإنسان ما يجعل موقف فويرباخ من الدين قابلًا لأكثر من تفسير. فهو يتمنى تجديد المبدأ الديني الأصيل (الأنتروبولوجي) لا النفي الكلي للدين.

ثمة كتابات أخرى وضعها فويرباخ حاول فيها أن يحقق قلبًا ماديا لفلسفة هيجل. وكان لهذا التوجه أكبر الأثر على ماركس.

إن أساس الفلسفة الجديد يجب أن يقوم في التحول إلى الفردي – العيني. ولا يستطيع الإنسان بلوغ ذلك إلا إذا تخلى عن الفكر الخالص الذي اعتبره فويرباخ السمة الأساسية في الفلسفة الحديثة.

ما نريده هو الإنسان باعتباره كلًا، بما له من «رأس» و«قلب». ونحن ندرك الحقيقة بفضل الحب والشعور الحسي الذي يرفع الفردي إلى مرتبة «القيمة المطلقة».

أولى فويرباخ الحساسية قيمة خاصة؛ فالحقيقة لا تتولد إلا بالأحاسيس.

«الحقيقة، الواقع والحساسية كلها أمور متماهية».

يتاح للموضوع أن يصبح معروفًا عبر الإدراك الحسي وقد ركّز فويرباخ على أنّ

جوهر الشيء أو الإنسان إنما يتحدد انطلاقًا من موضوعه تمامًا كما هو الضوء أساسي بالنسبة إلى العين.

يفترق فويرباخ عن المدرسة الحسية الصرفة إذ جعل الإنسان الموضوع الأساسي لأحاسيس الإنسان. وبذلك تنفتح إمكانية البحث عن الحقيقة في **الحوار**.

بواسطة الـ «أنت» يجد الإنسان معطى تجربة يستطيع بواسطته وعبر الحوار أن يتحقق من إدراكه وأن يكون على يقين من العالم الحسي.

A مصادر الماركسية وعناصرها (بحسب لينين ١٩١٣)

B المادية الجدلية

ماركس ١/انجلز.

استطاع **كارل ماركس** (١٨١٨-١٨٨٣) انطلاقًا من تأويله لمدارس فكرية متعددة أن يطور فلسفة كان لتحولها إلى ممارسة بالغ الأثر في تشكل أوجه الحياة العقلية والسياسية في هذا العالم.

«لقد كان ماركس... المكمل لأهم التيارات العقلية في القرن التاسع عشر: للفلسفة الكلاسيكية الألمانية، للاقتصاد الكلاسيكي الإنكليزي وللإشتراكية الفرنسية» (لينين).

تشكل الهيجلية القاعدة المفهومية للنظرية الماركسية. فقد استعار من هيجل مبادئ الديالكتيك وفكرة التطور الدينامي، علمًا أن ماركس قد أكد عزمه على «خلع القفاز الهيجلي» فهو يفسر هذه العناصر بشكل مختلف مكملاً

الخطوة الأخيرة للمثالية باتجاه **المادية.**

هذه الخطوة التي بدأها فويرباخ. لقد قلب ماركس العلاقة ذات - موضوع من تحديد الموضوع بواسطة الذات إلى تحديد الذات بواسطة الموضوع.

«إلا أن الفهم لا يقوم كما يعتقد هيجل بإعادة معرفة تحديدات المفهوم المجرد في كل مكان، بل في إدراك المنطق الخاص للموضوع الخاص».

المادة بالنسبة إلى ماركس هي التي تحدد الوعي؛ فهي تؤثر في الحواس وتنعكس في الوعي. والمعرفة مثقلة بالقضايا وهي تتقدم مرحلة مرحلة.

فالمعرفة في هذا الإطار هي توافق الفكر مع الموضوع.

من تشكلات المادية، يشار إلى **المادية الجدلية** (DIAMAT). وهي عبارة أوجدها **فريدريك انجلز** (١٨٢٠-٩٥) صديق ماركس، أما نظريته فتقوم أساسًا

على وصف تطور المادة، التطور الموضوعي المستقل عن المعرفة الإنسانية.

والمادة لا يمكن أن تكون ثابتة إطلاقًا. بل يجب أن تفهم باعتبارها في صيرورة دائمة. وهذا ما ينجز عبر قوانين ثلاثة:

- قانون التحول في الكم وفي الكيف،
- قانون تداخل الموضوعات،
- قانون نفي النفي.

تتطور المادة جدليًا من خلال صدمة النزعات والقوى المتقابلة التي تنفي نفسها بانتقالها إلى مستوى أعلى. إن التفتح الذاتي للمادة يتم عبر «قفزات» وبطريقة غير متتالية، عبر قطيعة مع التدريجي. لإبراز ذلك اختار أنجلز مثال حبة الشعير:

«تقع حبة (الشعير) على الأرض، وتفنى فيها (نفي). ثم من هناك تخرج النبتة، ومن نفيها، الموت، تعود الحبة مجددًا ولكن على مستوى أعلى إذ تتضاعف (عددًا)».

أما القانونان الآخران فقد صوّرهما أنجلِزْ مستعينًا بالمثل نفسه.

هكذا تتداخل بالنسبة إلى الحبة الحبات - النبتات النقيضة الأخرى وتنحل بالتبادل.

كل ذلك يحصل عبر التحول في الكم (الخلايا في مَثَلِنا)، والتحول هو الشرط الأول للتغير في شيء كيفي مختلف: من الحبة إلى النبتة (لوحة B).

أما **المادية التاريخية** (HISTOMAT) **فليست إلا صورة** خاصة للمادية الجدلية وهي تقوم عبر التأويل الجدلي للتاريخ:

تقدم المادية التاريخية تحويلاً لفلسفة التاريخ عند هيجل. إلا أن أسسها الاقتصادية تعطيها مسحة مختلفة.

إن للمظهر العملي في هذا الإطار أهمية خاصة. فقد شارك ماركس في سياسة عصره ما يفترض أنه تعامل مع معطيات عينية:

إن إرادة العمل السياسي تلزم بالتخلّي عن «الصوفية» الهيجلية لمصلحة الواقع العيني.

إن «النقد الجذري لكل ما هو قائم» يجب أن يكون نقطة الانطلاق لتحول شامل. من هذا المنظور يعارض ماركس فويرباخ إذْ تعلن الأطروحة الحادية عشرة عن فويرباخ ما يلي:

«لقد قام الفلاسفة حتى الآن بتأويل العالم بأشكال مختلفة، في حين أن المهم هو تغييره».

من منظار المادية يجب أن يكون التحول الاجتماعي خاضعًا لجدل التاريخ. فإذا كانت المادة هي التي تعي الوعي، فإن ذلك يتخذ أولاً ضمن شكل العلاقات الاجتماعية. لقد بحث ماركس مبدأ التطور البشري داخل السيرورات الاقتصادية: فكل عناصر المجتمع الأخرى ليست إلا «بنى فوقية إيديولوجية» كالفلسفة والدين والثقافة على سبيل المثال.

«إن وعي البشر ليس هو الذي يحدد وجودهم، بل العكس إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم.»

استعان ماركس في تحليله للعلاقات الاقتصادية بالنتائج التي توصل إليها الاقتصاد السياسي الكلاسيكي كما طورها كل من **آدم سميث** (١٧٢٣-١٧٩٠) **وديفيد ريكاردو** (١٧٧٢-١٨٢٣).

لقد بحث سميث بشكل منهجي في العوامل الاقتصادية وقد رأى في تقسيم العمل أساس ازدهار الاقتصاد.

أما ريكاردو فقد ركز على نظرية القيمة، التي تربط بين قيمة البضاعة وبين العمل اللازم لإنتاجها.

المجتمع اللاطبقي
البروليتاريا
المجتمع البرجوازي الحديث
عداء
البرجوازية
الرقيق
الاقطاع
عداء
بارون
عبد، سوقي
المجتمع العبودي
الانسان الحر، النبيل
عداء
المجتمع البدائي
= الثورة
= علاقات الانتاج
= قوى الانتاج

A المادية التاريخية

تملك أدوات الانتاج
نزع الملكية
الثورة
أزمات
إفقار
تمركز
العمل
رأس المال
إغتراب
بضاعة
ملكية
تكديس رأس المال
قوام الحياة
القيمة المضافة
مضاربة
يشتري العمل

B النظرية الرأسمالية

ماركس ٢.

من منطلق **المادية التاريخية** يفسر ماركس التاريخ الإنساني تبعًا لوجهات النظر المستمدة من الجدل مع الاستعانة بالنظريات الاقتصادية. وفي البيان الشيوعي نجد:

«إن تاريخ كل مجتمع حتى أيامنا هو تاريخ صراع طبقات... فالمستغِلون والمستغَلون هم في صراع دائم فيما بينهم قد قادوا... صراعًا كان ينتهي دائمًا إما بتحول ثوري يشمل المجتمع بأكمله، أو بالقضاء على الطبقات المتصارعة».

إن صراع الطبقات هو عبارة عن تناقضات بين المجموعات الاجتماعية ينحل في الثورات خالقًا تشكلات اجتماعية جديدة. ومن مسيرة التاريخ يستعيد ماركس تشكلات اجتماعية حلت نفسها بشكل جدلي:

المجتمع البدائي، مجتمع الرق القديم، الاقطاع والرأسمالية البرجوازية الحديثة.

تبعًا لمقولة البناء التحتي والبناء الفوقي في المجتمع يعتبر العامل الاقتصادي هو المحور الرئيسي لعملية التراتب ولعملية التطور التاريخي. إن مفهوم **علاقات الإنتاج** (القاعدة العينية = مجموع العلاقات المادية بين الناس، الملكية على سبيل المثال)، قد أتاح لماركس تحليل البنى الاجتماعية. والعلاقات هذه قد تكون في جزء منها متوافقة مع **قوى الإنتاج** وفي جزء آخر غير متوافقة معها (القدرات والتجارب، وسائل الإنتاج).

ففي بداية أي عصر تكون علاقات الملكية (أدوات، آلات الخ) مرتبطة ودون تناقض مع نمط إنتاج الخيرات. ولكن مع السيرورة التاريخية تزداد التناقضات.

تقود التناقضات إلى صراع الطبقات حيث تقوم الطبقة المستغلة (بالفتح) التي لحقها الإجحاف من علاقات الإنتاج بالثورة ضد الطبقة المسيطرة:

«في مرحلة معينة من تطور المجتمع تدخل قوى الإنتاج المادية فيه في صراع مع علاقات الإنتاج القائمة... ومن أشكال تطور قوى إنتاج تتحول إلى قيود لعبوديتها. وبذلك يتم الدخول في مرحلة الثورة الاجتماعية».

تبعًا لهذا المبدأ الجدلي يخلق كل شكل مجتمعي تناقضات داخلية لا يمكن حلها إلا بالثورة.

درس ماركس بشكل أساسي نشأة **الرأسمالية** وجوهرها، أي وبعبارة أخرى، علاقات الإنتاج القائمة في عصره. وانطلق في كتابه الاقتصادي الأساسي «رأس المال»، من أسس الاقتصاد الانكليزي: حيث تحدد قيمة البضاعة بشكل أساسي بحسب الوقت المخصص لإنتاجها.

إن الاقتصاد القائم على العملة لا يحجب السمة الاجتماعية للعمل وحسب، بل يسمح أيضًا بتكديس القيمة خلافًا للاقتصاد الذي يقوم على المقايضة. إن هذا التكديس هو هدف الاقتصاد الرأسمالي. وهكذا ننتقل من العلاقة بضاعة - مال - بضاعة، إلى علاقة أخرى هي مال - بضاعة - مال؛ حيث لا تشكل البضاعة إلا وسيلة لتكديس أكبر للمال في أيدي الرأسمالي.

إن الرأسمالي لا ينتج لسد حاجته الشخصية بل لينتج من جديد. وقد جعل ماركس أساس هذا التراكم في القيمة المضافة:

في تطوير الإنتاج لا يعطي الرأسمالي كل شيء لمُنتجي العمل، بل يحتفظ بجزء لنفسه.

يشتري الرأسمالي العمل في السوق الحرة. والعامل لا يعمل الوقت الذي يكفيه لسد حاجاته فقط. بل يخلق في الوقت الزائد قيمة مضافة لا تدفع له.

هذه العلاقة هي أهم مصدر من مصادر **الألينة**. في سيرورة تقسيم العمل يفقد العامل كل ارتباط مع نتاج عمله، ويصبح عمله بالنسبة إليه «موضوعًا، أو وجودًا خارجيًا».

وهكذا يجد نفسه وقد أصبح فريسة النهب من قبل الرأسمالي، فريسة المضاربة من قبل أمثاله. وسلطة المال المبهمة تُؤَلْيِنُه، تفصله عن جوهره. إن هذه العلاقات

«لم تترك بين الإنسان والإنسان أي رباط إلا المصلحة العارية، إلا الدفع الجاف الخالي من أي إحساس».

يعتبر **الدِّين** أيضًا من جملة الأمور ذات الدلالة في هذا الاغتراب. يوضح ماركس متابعة منه لإسقاطات فويرباخ (ص١٦٧)، أن الدِّين مرآة لأمور ليست بذات قيمة. إن الدين روح حالة أشياء لا روح لها... إنه أفيون الشعوب.

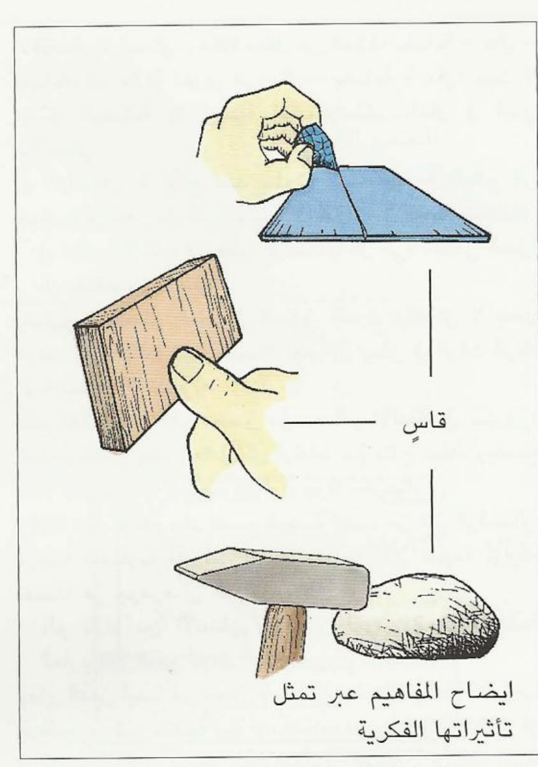
نجد تقاربًا في بعض النقاط بين ماركس وأوائل الاشتراكيين الطوباويين أمثال سان سيمون (١٧٦٩-١٨٢٥) أو شارل فورييه (١٧٧٢-١٨٣٧). فهو مثلهم يبشر بزوال الملكية الخاصة. ولكن خلافًا للاشتراكيين الأُوَل وانسجامًا مع المادية التاريخية يشدد ماركس على ضرورة التطور وصولاً إلى الشيوعية. فمن آلية الرأسمالية الداخلية يمكن استخلاص الشيوعية بشكل علمي، ولذلك يتحدث ماركس عن الاشتراكية العلمية. إن التمركز المطرد لرأسمال

سيؤدي إلى تراكمه في أيدي قلة منهم، وبذلك تزداد البروليتاريا فقرًا على فقر (نظرية التفقير).

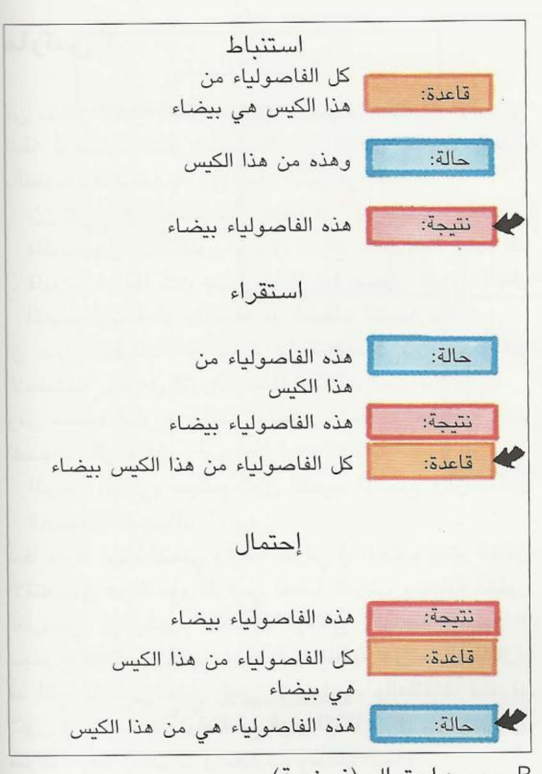
إن الأزمات التي تبرز دوريًا ستظهر تناقضات النظام الذي سيصار إلى تفجيره كليًا على يد الثورة البروليتارية. تمامًا كما قلبت في حينه البرجوازية السيطرة الإقطاعية،

إن طبقة البروليتاريا ستفرض نفسها في نهاية هذا الصراع الطبقي.

مع هذه الثورة ستصبح أدوات الإنتاج ملكًا للمجتمع وسيصبح العمل جماعيًا. وفي النهاية وبعد الثورة ستزول الطبقات وكذلك الدولة.



A بيرس: الحكمة العملية



B بيرس: احتمال (فرضية)

موقف إشكالي

المشروع: شغل الصوف

مجموعة عمل
تقنيات عمل
الصوف

مجموعة عمل المواد

مجموعة عمل
عمل حرفي

تحصيل المعرفة والقدرات العملية

الحل

C ديوى: التعلم الموجه بحسب المشكلة والمشروع

الذرائعية.

عرَّف كارل - أوتو آبل **الذرائعية** باعتبارها اتجاهًا فلسفيًّا ثالثًا (مع الماركسية والفلسفة الوجودية)، حيث على العلاقة بين النظرية والممارسة أن تتحقق في الوقائع. على الذرائعية أن تحمل أجوبة عن أسئلة تتعلق بالسلوك العملي في الحياة استنادًا إلى أفكار وإلى لغة علمية منظمين.

حدد مؤسس الذرائعية **شارل ساندرز بيرس** (١٨٣٩-١٩١٤) الخيوط الرئيسة لنظريته كما يلي:

«فكر، ما هي المعطيات العملية التي ستتأتى عن الآثار التي تنسب تصورنا. إن مفهومنا لهذه الآثار هو كل مفهومنا للغرض أو للموضوع».

يعتبر هذا المبدأ القاعدة المنهجية لتحليل المفاهيم، وبموجبها يقوم مضمون دلالة المفهوم في ما يمكن أن نفكر به من نتائج تتعلق بالعمل.

إن تحليل المفاهيم وتصحيحها أحيانًا، إنما يتحقق عبر مواجهة تجريبية مع الواقع.

ومن الزاوية نفسها، بالإمكان شرح الاعتقادات انطلاقًا من سلوك العادات التي تعبر عنها. علمًا أنه لا يمكن فهم المبدأ الذرائعي كما لو كان فهم المعنى متأتيًا من وصف النتائج التي تتدخل وقائعيًا. إنه مبدأ يتحقق من تمثل النتائج العملية مفهوميًا في التجربة العقلية.

أما النتائج المتحصلة بهذه الطريقة فيجب أن تتأكد عبر سيرورة تواصلية لذوات يعملون معًا ويبحثون معًا. وبهذه الطريقة ستتشكل الحقيقة باعتبارها توافقًا بين جميع أعضاء «جماعة غير متناهية من الباحثين».

«هذه القناعة التي يقدر لها في نهاية الأمر أن تصادف قبول كل الباحثين. تشكل ما نفهمه باسم الحقيقة، أما الموضوع المتمثل في هذه القناعة فهو الموضوع الواقعي».

بالنسبة إلى منطق العلوم يعتبر اكتشاف بيرس لما يعرف **بالاحتمال** Abduktion أمرًا غاية في الأهمية، باعتباره شكلًا آخر من أنماط الاستنتاج إلى جانب الاستنباط والاستقراء.

يقودنا الاحتمال من النتيجة ومن القاعدة إلى الحالة.

وبالفعل فإن هذه الطريقة قد تم استخدامها في تشكيل أية فرضية علمية. خلافًا للاستنباط، فإن النتيجة لا تكون إلا محتملة (كما في الاستقراء)، إلا أنها توسع المعرفة من خلال إيحائها بفكرة جديدة ما يجعل التصورات العلمية الجديدة أمرًا ممكنًا.

كذلك يعتبر تفصيل بيرس الثلاثي للعلامة حاسمًا في تطور علم الدلالة (semiotik).

تكون العلامة (Repräsentamen) على علاقة مع فكرة تؤول (interpretant). وهي علامة لموضوع بكيفية ما بحيث تجعلها على علاقة بموضوعها.

لا يمكن رد هذه العلاقة المثلثة الأوجه إلى علاقة ثنائية. فالعلامة تتحدد بالتأويل وكل معرفة لموجود هي تمازج بين المعطى (الموضوع) وبين تفسيره من قبل وعي مُؤَوِّل.

أما مع **وليم جيمس** (١٨٤٢-١٩١٠) فقد اتخذت الذرائعية توجُّهًا ذاتيًا، خلافًا لبيرس.

فالقناعات التي هي في أساس كل معرفة أو عمل لا تخضع لأي معيار عام للحقيقة، بل هي التعبير عن مصالح الذات العملية.

إن أصالتها يمكن أن تقاس عبر السؤال عمّا إذا كانت حية بالنسبة إلى الفرد أي عمّا إذا كانت حاسمة ولا يمكن تحاشيها وإذا كانت ذات دلالة بالنسبة إلى حياته.

إن معيار الحقيقة هو إثبات اختبارها في الممارسة مع الأخذ بعين الاعتبار الفائدة الحاصلة، أي إلى أي مدى استطاع الفرد أن يعقد صفقة مقنعة مع الواقع.

على سبيل المثال فإن فرضية وجود الله تكون أيضًا حقيقية طالما أنها مقنعة لممارسة الحياة الفردية.

وبما أن للناس مصالح مختلفة، وبما أنهم يخضعون لشروط حياة متباينة، فإن ثمة «حقائق» كثيرة ستتعايش الواحدة إلى جانب الأخرى. وبما أن شروط الحياة في تقدم مطرد فعلينا أيضًا أن نعتبر الحقيقة بطريقة دينامية.

بذل **جون ديوي** (١٨٥٩-١٩٥٢) محاولة دؤوبًا ليدخل الذرائعية في التربية وفي السياسة.

إن **الأداتية** التي مثَّلها في إطار نظرية في المعرفة قد أكدت أن المعرفة ليست مجرد عملية سلبية، بل إنها تشكل عملًا في حد ذاتها.

إن المعرفة هي أداة فعل منجز. فهي تستخدم للسيطرة على مواقف ولحل مسائل عملية.

يمكن إيضاح الفكر والمعرفة بالطريقة التي يعملان بها في ظروف عمل محددة.

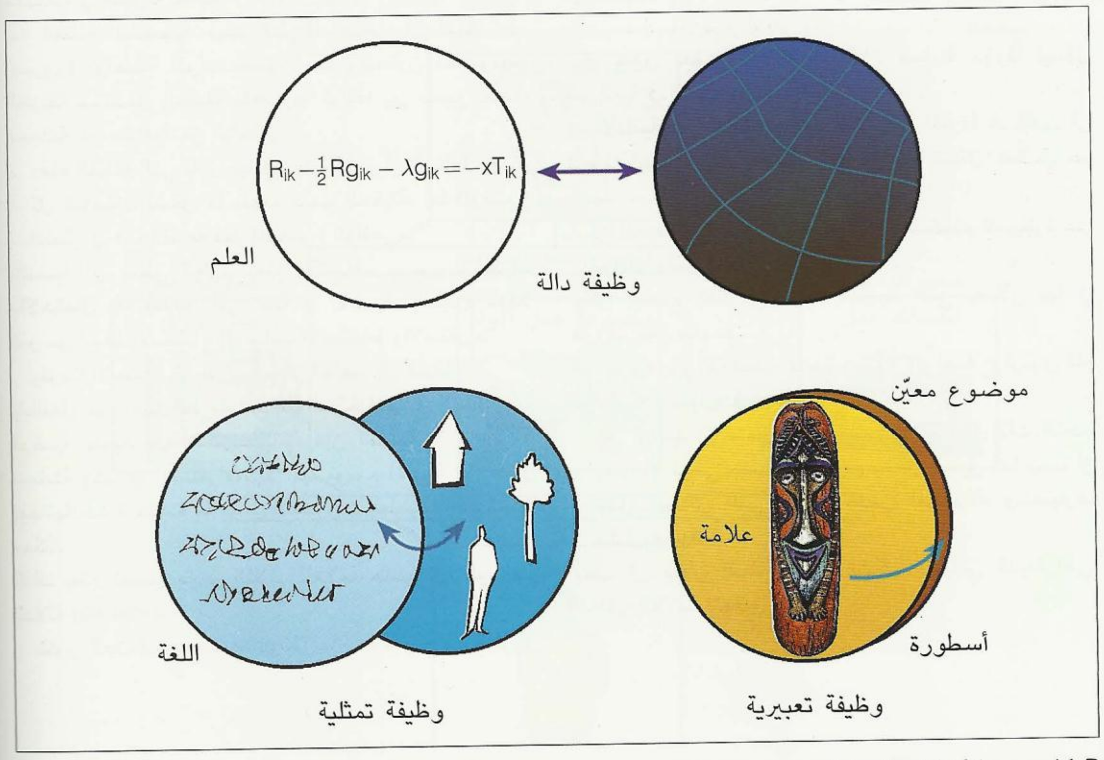
لقد طور ديوي اقتراحات عديدة وصولًا إلى إصلاح تربوي قام هو نفسه باختباره في «مدرسته التجريبية»

على التلميذ أن يتحول من موضوع المعلم إلى ذات التعلم.
يجب ألّا يُعطى مضمونَ الدرس بشكل مسبق كما يجب أن تحل المسائل التي تطرح ضمن المجموعة وباعتبارها مشاريع دراسة.

يجب أن يكون التعلم، شأن الشكل السياسي الديمقراطي، الخلفية اللازمة لتحقيق الذات.

القيمة	الحقيقة	الجمال	قداسة غير شخصية	الأخلاقية	سعادة جماعية	قداسة شخصية
الخير	العلم	الفن	الواحد - الكل	جماعة الأحرار	حب جماعي	عالم الآلهة
موقف الذات	الحكم	الحدس	التأليه	سلوك مستقل	الميل	التقوى
مجال	المنطق	الجمالي	التصوف	الأخلاق	الشهوة	فلسفة الدين

A ريكارت: نظام القيم



B كاسيرر: الأشكال الرمزية

الكانطية الجديدة/المتيافيزيقا الاستقرائية.

بدءًا من أواسط القرن التاسع عشر عرفت الكانطية (راجع ص ١٣٦-٤٣) تجديدًا وتطورًا. وقد عرفت التيارات المختلفة التي استقت من كانط باسم **الكانطية الجديدة**. وما بين ١٨٨٠ و١٩٣٠ كان هذا التيار الفلسفة السائدة في ألمانيا. من أبرز ممثلي هذا التيار ف.أ لانجي F.A. Lange الذي نسب في كتابه «تاريخ المادية» كانط إلى العلوم الطبيعية، وأوتو ليبمان O. Liebmann، الذي أنهى كل فصل من كتابه (Kant und die Epigonen) بالعبارة التالية. إذًا لا بد من العودة إلى كانط.

تعاملت **مدرسة ماربورغ** مع مؤسسيها هرمن كوهن وبول ناتورب وكذلك أرنست كاسيرر مع الموضوعات النظرية.
تخلى هـ. كوهن (١٨٤٢-١٩١٨) في كتابه «منطق المعرفة المحضة» عن الثنائية الكانطية: الحساسية والفاهمة لمصلحة الفاهمة فقط.

إن المعرفة ليست ممكنة إلا عبر الفكر المحض.

فهو يفسر كانط انطلاقًا من عبارته

«إننا لا نعرف من الأشياء بشكل ما قبلي إلا ما أودعناه نحن فيها».

إن المعرفة انطلاقًا من «الأصل» لا تصبح ممكنة إلا إذا كان موضوع المعرفة إنتاج الفكر بالذات، وهذا ما لا يتحقق إلا بعد مراحل لا حصر لها.
أما الأحكام فهي تأسيسية وكوهن يقسمها إلى أصناف أربعة:

قوانين الفكر (عدم التناقض مثلًا)، قوانين الرياضيات (الكثرة مثلًا)، قوانين علم الطبيعة الرياضي (القانون مثلًا)، وقوانين المنهجية (الإمكان والضرورة مثلًا).

أما **أرنست كاسيرر** (١٨٧٤-١٩٤٥) فقد رأى في الرمز التعبير الكلي عن النشاط الثقافي والخلاق الذي يقوم به الذهن وقد حاول في كتابه «فلسفة الأشكال الرمزية» أن يؤلف

«نوعًا من «قواعد لغة» الوظيفة الرمزية باعتبارها وظيفة رمزية، عبر هذه القواعد تكون تعابيرها الخاصة... كما نشهدها أمامنا في اللغة والفن في الأسطورة والدين ماثلة ومحددة فيها بشكل عام».

يشير الرمز إلى شيء حسي، يجسد عبر نوع من المعطى إحساسًا معينًا. أما وظائف التمثل الرمزي الأساسية الثلاث فهي الوظيفة التعبيرية حيث تتماهى العلامة مع ما تدل عليه (عالم الفكر الأسطوري)؛ الوظيفة التمثلية؛ وفيها نتعرف إلى السمة الرمزية علمًا أنها تظل على ارتباطها بالموضوعات (اللغة العادية - اليومية)؛ الوظيفة الدالة حيث لا تشير العلامات الرياضية أو المنطقية إلا إلى علاقات مجردة (العلم).

أما مدرسة **بادن**، أو مدرسة **جنوب غرب المانيا** (فندلباند، ريكارت، لاسك) فقد اتجهت نحو نظرية القيم:

يعتبر وليم فندلباند (١٨٤٨-١٩١٥) الفلسفة بمثابة «العلم النقدي الخاص بالقيم العالمية». أما هينريش ريكارت (١٨٦٣-١٩٣٦) فقد طرح نظام قيم (لوحة B) يقوم على القسمة بين عالم الموضوعات وعالم القيم. ويجتمع العالمان في عالم تحقق الحس الذي يتألف

«بقدر ما نكون ذواتًا تطرح قيمًا، أي ذواتًا تتخذ بحرية موقفًا من القيم».

ثمة إنجاز هام آخر يتمثل في التمييز بين علم الطبيعة وعلم العقل والذي تم تبعًا للمنهجية التالية:

إن علم الطبيعة هو، وبحسب فندلباند، علم ناموسي وهو يتحرى القوانين العامة، أما علم العقل فهو علم إيديوغرافي (مستقل) يبحث في الوقائع الخاصة، والتاريخي منها بشكل خاص.

أما عند ريكارت فالعلوم هذه على التوالي علوم تتصف بالتعميم والتفريد. علمًا أن للقيمة هنا دورًا كبيرًا.

«بحسب ريكارت يمكن صياغة المفهوم التاريخي - الفردي كما لو كان انطلاقة من وجهة نظر قيمية وفي ضوئها يظهر الفردي أولًا من خلال دلالته المميزة في النظرة». (H.L. Ollig)

أدى صعود علم الطبيعة في القرن التاسع عشر إلى محاولة بناء الماورائيات بطريقة **استقرائية** على قاعدة تجريبية.
من المؤلفين في هذا المجال

- غوستاف **تيودور فشنر** (١٨٠١-٨٧). في فيزيائه النفسية التي تعتبر خطوة أولية على طريق علم النفس التجريبي، درس الأثر المتبادل بين النفسي والفيزيائي. أما نقطة انطلاقه فبنيت على أساس الموازاة بين العلمين. فقد افترض فشنر وجود النفس لا في الإنسان فقط بل في كل كائن جسدي في سيرورة فيزيائية. وبهذا المعنى يتصور الماورائيات كعلم مكمل للعلوم الأخرى. وباعتبارها علم الكل فعليها أن تعمم النتائج الخاصة التي تم الوصول إليها. وهدفها إعطاء الواقع تأويلًا شاملًا.
- بحث رودولف **هرمان لوتزي** (١٨١٧-١٨٨١)، بدوره في الفلسفة عن تأليف بين العلم الحديث والأقاويل المثالية أو الدينية. درس لوتزي في مؤلفه (Microcosmos) وضعية الإنسان في العالم، محاولًا تفسير العالم بالتشابه مع الإنسان. من أجل ذلك استعان لوتزي بالتمييز بين السببية والمعنى والغاية، متوصلًا الى استخلاص وجود عالم الآلية (الواقع) وعالم الحقيقة وعالم القيم.

في هذا الإطار رأى أن قوانين الآلية ليست إلا شرط تحقيق الخير.

فيما يتعلق بالمنهج، ربط النتائج الماورائية التي توصل إليها بأبحاث تحليلية ووصفية.

A نيتشه: حياته وأعماله

B نقد نيتشه لثقافة الانحطاط

نيتشه ١.

يعتبر **فريدريك نيتشه** (١٨٤٤-١٩٠٠) عبقرية فريدة في تاريخ الفكر: التزام جارف، إرادة تجديد جذرية، حدة ذهن مقنعة وسحر لغوي، كلها ميزات تميزت بها مؤلفاته التي يمكن تقسيمها إلى مراحل خلق ثلاث.

المرحلة الأولى (١٨٦٩-٧٦).

تابع **نيتشه** وهو ابن قس لوثري دروسه في فقه اللغة (فيلولوجيا) الكلاسيكي ثم أصبح أستاذًا لهذه المادة في مدينة بازل.

عام ١٨٧١ كتب «ولادة المأساة انطلاقًا من روح الموسيقى» في هذا الكتاب يبرز أن القوى الأصيلة عند اليونان، الأبولونية والديونيزية قد اتحدت لتشكل تأليفًا منسجمًا تجلى في المأساة القديمة:

يمثل الأبولوني القياس العقلي، ويمثل الديونيزي النشوة والهذيان.

ترافق موت التراجيديا مع ولادة الفلسفة اليونانية العقلانية التي تجسدت بسقراط بشكل خاص. ومع أوريبيد أصبح التحول مكتملًا:

«إن الألوهية التي عبر عنها، لم تكن لا (ألوهية) ديونيزيوس ولا ألوهية أبولون، بل ألوهية شيطان ولد لتوّه، أطلق عليه اسم سقراط».

تأمل نيتشه تجدد الثقافة المأساوية عند ريتشار فاغنر (١٨١٣-١٨٨٣). إذ كان نيتشه في هذه الفترة مأخوذًا بموسيقى فاغنر وبشخصيته.

بين العام ١٨٧١ و١٨٧٦ دخل نيتشه في سجال مع ثقافة عصره.

مع د.ف. شتراوس (راجع ص ١٦٧) كمثال على الخشونة الثقافية، ومع «المرض التاريخي» وإعطاء الأولوية للفكر التاريخي (هيجل. أ.ف. هارتمان) ومع شوبنهاور كنموذج للفيلسوف الرزين؛ ومع فاغنر.

المرحلة الثانية (١٨٧٦-٨٢)

عبر نيتشه عن هذه المرحلة وأصفًا فلسفته أثناءها بأنها **فلسفة «ما قبل الظهر»**، وقد ظهر له في هذه المرحلة أربعة كتب: إنساني، إنساني جدًا (الجزء الأول والثاني)، الفجر والعلم الجزل.

من الناحية الأسلوبية وجد نيتشه في الشكل الحكمي الشكل التعبيري الأفضل. من ناحية المضمون فإن ما يجمع بين المؤلفات الأربعة كانت المعركة التي خاضها ضد «**الانحطاط**» و«**أخلاقه**» و«**دينه**» (المسيحية).

لقد تبنى نيتشه موقفًا عقليًا شكيًا تقليديًا تحركه إرادة جارفة مخلصة.

إزاء الأخلاق والإشكاليات الفلسفية التقليدية وانطلاقًا من ملاحظات ظل يجددها باستمرار أشار نيتشه بالدرجة الأولى إلى:

- دلالة اللغة:

تضفي اللغة قناعًا، ذلك أن الإنسان وعبر خطابه لا يدرك ماهية الأشياء إلا ظاهريًا، أما في الواقع فهو يخلق عالمًا ثانيًا إلى جانب العالم الأول.

«ما هي الحقيقة إذًا؟ إنها جيش متحرك من الاستعارات... والتي بعد طول استخدامها تصبح بالنسبة إلى الشعب ثابتة قانونية وملزمة: إن الحقائق ليست إلا أوهامًا نسينا أنها أوهام».

- الترابط غير المشروع بين الوجود والقيمة:

إن الثقة بقيمة الأحكام العقلانية هي ظاهرة أخلاقية بحد ذاتها.

- نسبية الأخلاق:

إن الأحكام الأخلاقية ليست أحكامًا لا زمانية ومطلقة إذ بالإمكان البرهنة على نسبيتها تجاه التاريخ والمجتمع.

لقد أخذ نيتشه بالفعل على فلسفة الأخلاق عدم أخذها تنوع الوقائع بعين الاعتبار.

- التناقض العملي في الأخلاق.
- تاريخانية الأخلاق:

اعتقد نيتشه أنه استطاع أن يكشف كيف تولدت القيم بعد ممارسة طويلة لأحكام مسبقة اصطلاحية.

- البرهنة التكوينية:

إن اكتشاف الدوافع التاريخية والنفسية سيؤدي إلى رفض المقاييس القيمية التقليدية. أبرز نيتشه دون انقطاع الأقنعة وحطمها خاصة ما التصق منها بالإنسان الأخلاقي أو المتدين رافضًا بذلك الإدعاء بأساس موضوعي للقيم. وهكذا يقود «علم نفس خاطئ في تفسيره للدوافع والتجارب» إلى المسيحية. تمامًا كما يمكن البرهنة على وجود دوافع خلف أي سلوك أخلاقي.

«إن الأخلاق ليست أكثر من علامة لغوية تشير إلى التأثرات الأولية».

في الحقيقة فإن نيتشه لم ير إلا تأملات عملية هدفها تحقيق الفرح من أعماله حتى ولو بطرق ملتوية. فالشفقة بنظره ليست إلا قناعًا للحماية الذاتية، وحب القريب ليس شيئًا آخر سوى حب الذات. الخ.

أما **المسيحية** فقد عاب عليها نيتشه،

- إسهامها في إضعاف الإنسان؛
- قوامها على مخلّفات عقدية غير قابلة للتصديق لعالم من التمثلات القيمية قديم ومتناقض؛
- تقديمها العزاء عبر آخرة لا وجود لها ولم يعد أحد يؤمن بها؛
- نفاق المسيحيين الذين لا يعيشون احترامهم لما يتوجب احترامه.

في كتابه «العلم الجزل» بلغت هذه الأفكار قمتها عبر عرضه للإنسان المجنون الذي يبحث عن الله. وهنا يصف نيتشه رؤيته لعالم بدأ بالظهور، لعالم لا أفق له، لا فوق له ولا تحت. ذلك أن «الله قد مات! وسيبقى الله ميتًا! ونحن الذين قتلناه!».



A تحولات العقل الثلاث



B ارادة القوة والانسان الأسمى

قلب كل القيم

العود الأبدي

العدمية

الإنسان
الأسمى

موت الله

ارادة القوة

التقليد، الانحطاط، المسيحية

رجال القطيع

C العود الأبدي للذات

نيتشه ٢.

المرحلة الثالثة

مع الأعمال التالية «هكذا تكلم زرادشت» (١٨٨٣-٨٥) «ما وراء الخير والشر» و«إرادة القوة» (صدر لأول مرة عام ١٩٠١ جمعًا لنصوص بدأ كتابتها عام ١٨٨٠) بلغت فلسفة نيتشه ذروتها في **الإعلان** عن بدء عصر جديد.

لقد تم الاحتفاظ باللحظة النقدية، وبعد التوصيف يأتي العلاج عبر تصورات نيتشه لعالم جديد.

وقد شرح نيتشه هذا التجدد بالاستعانة بصورة تحولات الروح ذات الأوجه الثلاثة:

يتحول الروح أولًا إلى جمل يحمل بصبر أثقال الأخلاق القديمة، ثم إلى أسد (الـ - أنا أريد) الذي يصارع التنين، تنين القيم (الـ - يتوجب عليك).

يخلق لنفسه الحرية و«لا» مقدسة حتى تجاه الواجب... من هنا الحاجة إلى الأسد.

وأخيرًا يصبح طفلًا يخلق، وهو يلعب، قيمًا جديدة (لوحة A).

يلخص نيتشه توصيفه للحضارة الغربية رابطًا إياها **بالعدمية**.

«التخلي الجذري عن القيمة، عن المعنى وعما يرغب فيه».

لا قيمة تعزى إلى القيم السامية، لقد تهاوت على ذاتها كل من البناء الفكري المسيحي الضعيف في بنائه الكاذب، وكذلك الفلسفة الموروثة من سقراط. فمنذ القديم حمل التراث اليوناني - المسيحي في داخله بذور هذا العدم ولم يفعل نيتشه أكثر من استشعاره، معتقدًا عبر هذه الرؤية أنه قد سبق كل معاصريه.

والضعفاء سيزدادون يأسًا تجاه هذه الواقعة، أما الأقوياء (من هم فوق البشر) سيرون فيه منارة نظام جديد، من أجل تحول أو إعادة قلب لكل القيم.

أما علاج نيتشه فيستند إلى ظاهرة الإعلان التي تتمحور حول إرادة القوة/الاقتدار:

«بلغت فلسفة نيتشه قمتها عبر الرؤية المزدوجة للإنسان الأسمى وللعود الأبدي. أما المفهوم المفتاح فيها فهو إرادة القوة/الاقتدار». (W. kaufmann).

قام نيتشه في كتابه «زرادشت» أولًا بتمجيد الإنسان الأسمى (لوحة B).

فهو يتميز بحرية كاملة تجاه القيم التقليدية. وتصرفاته تتطابق مع معيار دنيوي:

إنه يتوق إلى القوة، إلى الحيوية وإلى الاقتدار. تجاهه يقف أناس القطيع ينحنون أمام ديكتاتورية الله (المُختلَق) ويمجدون أخلاق الضعف والشفقة.

أما القلة من البشر المتفوقين فهم أقوياء بما يكفي ليتحملوا النتائج المرة المترتبة على حريتهم وعلى توجههم نحو ما هو قاسٍ وحيوي. إن اختبارهم الأخير يكمن في تحملهم لفكرة العود الأبدي.

قدم في كتابه «العلم الجزل» فكرة **العود الأبدي لذات النفس** باعتبارها «الوزن الأكثر ثقلًا»:

«هذه الحياة... عليك أن تحياها مرة أخرى ومرّات أخرى...
إن ساعة الوجود الرملية الأبدية لا تنقطع عن التقلب من جديد - وأنت معها - يا حبة الغبار في الغبار!»

العود الأبدي هو يقين حدسي لم ينقطع عن التأثير في نيتشه كما لو كان «عفريتًا». والتعبير معقد وقد حاول نيتشه، فيما بعد عبر حجج منطقية وأخرى مستقاة من التاريخ الطبيعي، البرهنة على وجوده. أما المعنى اللازم له فيقوم على التبرير النهائي للإنسان الأسمى.

وفي «ارادة القوة» وجدت فلسفة نيتشه صياغتها الأكثر إثارة. انطلاقًا من فلسفة شوبنهاور وسبينوزا ومن علم الطبيعة في عصره يعترف نيتشه بأن إرادة بقاء الذات هي الثابت في سلوك الناس جميعًا وهي الخيط الموجه لكل حياة.

إن الإرادة هي الدافع لكل الأفكار ولكل الأفعال. والإرادة خلافًا لما يعتقد شوبنهاور ليست عمياء بل إن لها غايات متعددة:

الحفاظ على الذات، تنمية الشعور بالحياة وبالقدرة على العيش، وربح القوة والقدرة.

وبما أن لهذا المبدأ سيطرته في كل مكان فقد لخص نيتشه بقوله:

«هذا العالم، عالم من القوة جبار، دون بداية ولا نهاية عِظَمٌ صلب من القوة... هذا العالم هو إرادة القوة - ولا شيء عدا ذلك!»

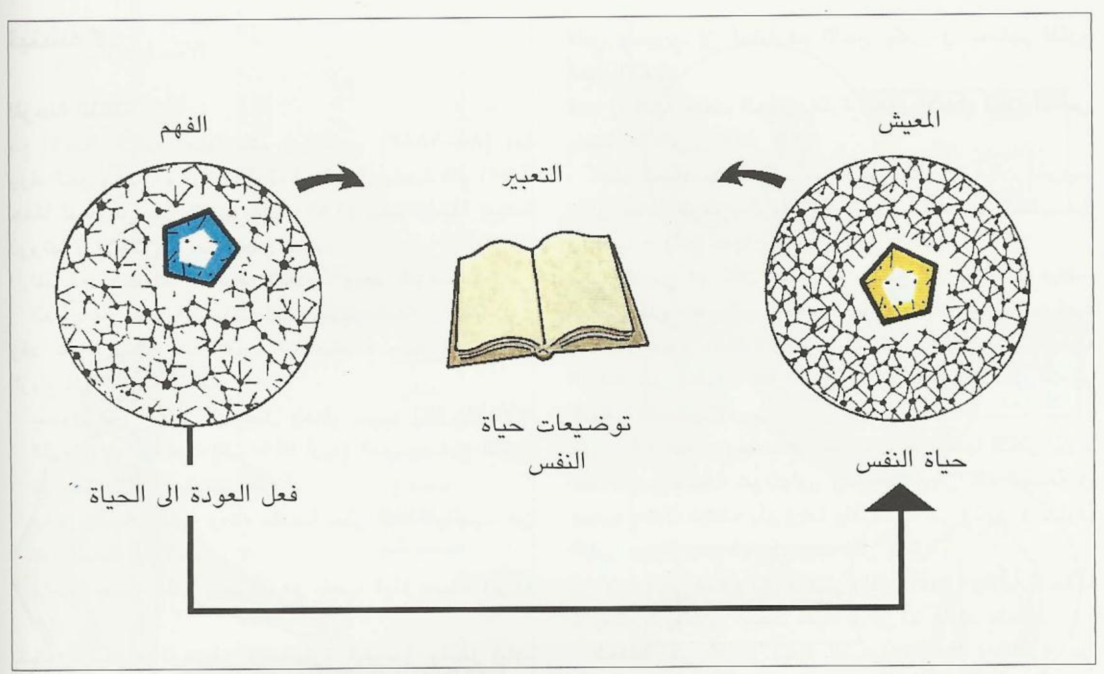
من هذه الخلفية ينطلق نيتشه ليقول بقلب كل القيم:

لقد تلاشت القيم القديمة وبدأت القيم الجديدة بالتشكل تبعًا لمبدأ إرادة القوة.

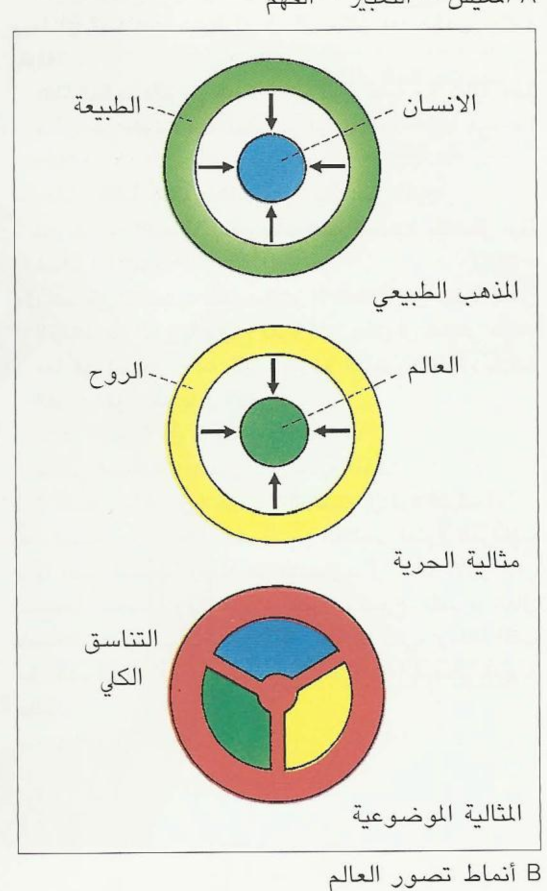
وفي المستقبل لا تحديد للخير والشر إلا انطلاقًا من منفعة العمل في الحفاظ على الحيوية وربح القوة التي يمكن أن تستقى منه:

«ما هو الجيد؟ - إنه كل ما يرفع الشعور بالقوة، بإرادة القوة والقوة نفسها في البشر.
ما هو السيّئ؟ كل ما يتأتى من الضعف.
ما هي السعادة؟ الشعور الذي تنميه القوة.
لا السلام عامة، بل الحرب، لا الفضيلة بل قوة الشكيمة».

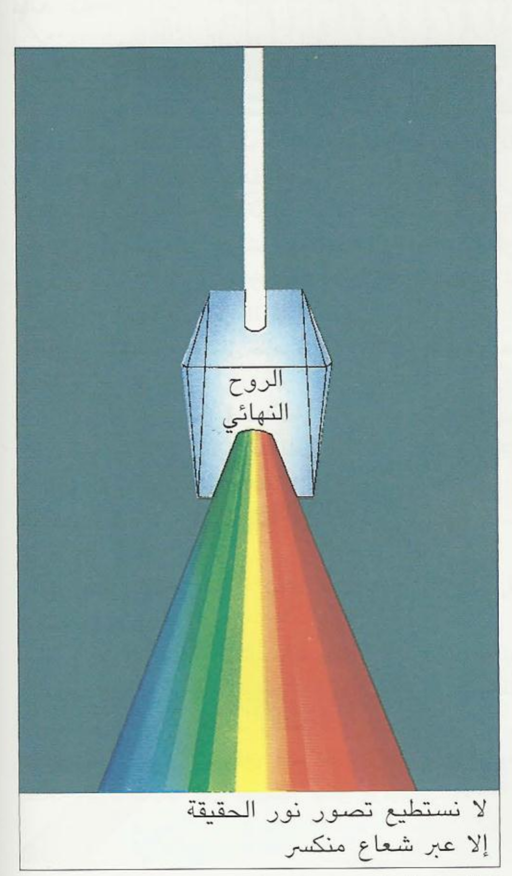
ألَّف نيتشه عام ١٨٨٨ سلسلة من الكتابات المثيرة للعواطف، منها «ضد المسيح» و«هذا هو الانسان». في كتابه الأول أدان المسيحية مجددًا. وفي الثاني أظهر بوضوح تقديره العالي لنفسه. وبشكل استبطاني أوضح «لماذا أنا ذكي» و«لماذا أكتب مثل هذه الكتب الجيدة» الخ. وبعد العام ١٨٨٩ دخل غيبوبة عقلية.



A المعيش – التعبير – الفهم



B أنماط تصور العالم



لا نستطيع تصور نور الحقيقة
إلا عبر شعاع منكسر

C الحقيقة في تصورات العالم

ديلتاي.

حاول **وليم ديلتاي** (١٨٣٣-١٩١١) جاهدًا أن يؤسس للعلوم العقلية بشكل مستقل ومنهجي ومنظم، وقابل بينها وبين علوم الطبيعة. اقترب ديلتاي بإشارته إلى تاريخية كل أشكال الظواهر العقلية من (المدرسة) التاريخانية المعروفة في عصره.

من خلال مسيرة فكره يأخذ مفهوم الحياة حيزًا متناميًا ودورًا مركزيًا بحيث يمكن القول إن ديلتاي قد أعطى فلسفة الحياة دفعًا حاسمًا.

يربط ديلتاي مشروعه **لتأسيس علوم العقل**، والذي يعرف أيضًا باسم «نقد العقل التاريخي» بـ

نقد للماورائيات، بالقدر الذي تزعم فيه هذه تقديم نتائج نهائية بشكل علمي.

يكمن أساس علوم العقل في وعيها **لتاريخية** الإنسان وما ينتجه.

ما هو الإنسان، إنه يتعرف إلى ذلك من خلال تاريخه.

وحده الوعي التاريخاني للتكوين التاريخي للإنسان هو الذي يفسح المجال له، ومن خلال تحرره من نسيج عنكبوت الفكر الدوغمائي، للولوج إلى خلق العقل في ما يتميز به.

تتميز العلوم العقلية عن علوم الطبيعة بقدر ما تنسب إلى حقيقة تنطلق من الإنسان بالذات، أي،

إن العقل يتعامل هنا مع إنتاجه، مع ما يخلقه بنفسه.

من هنا تكون المسيرة المعرفية مختلفة:

فنحن نشرح الطبيعة، ونحن نفهم العقل.

إن الإنجازات الاجتماعية والخلاقة التي يحققها الإنسان ليست إلا التعبير عن سيرورات داخلية، سيرورات حياة النفس.

وبالتالي فإن أساس نظرية المعرفة الخاصة بالعلوم العقلية ليست ذات معرفة مجردة، بل هي الإنسان بكليته، أي إنه «الكائن المريد، الذي يشعر والذي يقيم التمثلات». والعنصر الحاسم هنا هو:

اختبار الوقائع المعطاة في الوعي من خلال الإدراك الداخلي والخارجي.

من هنا يأخذ علم النفس دورًا على جانب من الأهمية. فعلى قاعدة الاختبار (التجربة) يمكننا استخلاص الانتظام والبنى والأنماط الخ.

إن العملية التي تتيح للإنسان أن يكون موضوع علوم العقل، إنما تقوم في الرابط بين **الخبرة المعيشة والتعبير والفهم**. وبذلك لا نفهم التمظهرات والتعابير الخاصة بالوجود الفردي وحسب، بل إننا نفهم أيضًا النظم الثقافية التي تتجاوز الأفراد (الفن، العلم، الدين الخ) كما نفهم أيضًا الأشكال التنظيمية (الدولة، الكنيسة الخ).

«عبر سيرورة الفهم يمكن توضيح الحياة وفيما يتعداها إلى أعماقها، ومن جهة ثانية إننا لا نفهم الآخرين ولا ذواتنا إلا إذا حملنا ما نعيشه، أو حياتنا المعيشة إلى كل نوع من أنواع التعبير سواء كان تعبيرًا عن حياتنا أو عن حياة الآخر... وبالتالي فإن العلوم العقلية تتأسس على هذه العلاقة بين المعيش والتعبير والفهم».

إن الأحداث المعيشة هي الوحدات البنائية التي انطلاقًا منها يتم تشييد حياة النفس. ففيها يكمن الرابط الداخلي للوعي مع مضامينه.

إن التعبير هو ترجمة المعيش عبر أشكال خارجية (من مثل الحركات واللغة والفن الخ). إن أشكال التخارج هذه هي بدورها توضيعات حياة النفس. والفهم هو إدراك جوانية ما على قاعدة تعبيرها الخارجي. إن فهم توضيعات حياة النفس الخاصة بالآخر إنما يقوم على إعادة عيشها انطلاقًا من التجربة الخاصة بالحياة الداخلية.

إن للتأمل الذاتي إذًا وظيفته الحاسمة.

في الكتابات اللاحقة يكتسب مفهوم **الحياة** بالنسبة إلى ديلتاي دلالة متزايدة.

«إن الحياة هي إذًا الواقعة الأساسية التي يجب أن تشكل نقطة انطلاق الفلسفة. إنها ما يعرف من الداخل. إنها ما لا يمكن أن يصار إلى تجاوزه».

يشكل العالم العقلي والتاريخي توضيع الحياة. ولفهمه لا بد من إعادة ترجمة النتاج الموضوعي عبر عبارات الحيوية العقلية التي انطلقت منها.

إن تأويل المعنى الكامل للحياة يدخل ضمن **أنظمة تصور العالم**:

الفلسفة، الدين والفن.

وهنا يميز ديلتاي بين أنماط أساسية ثلاثة:

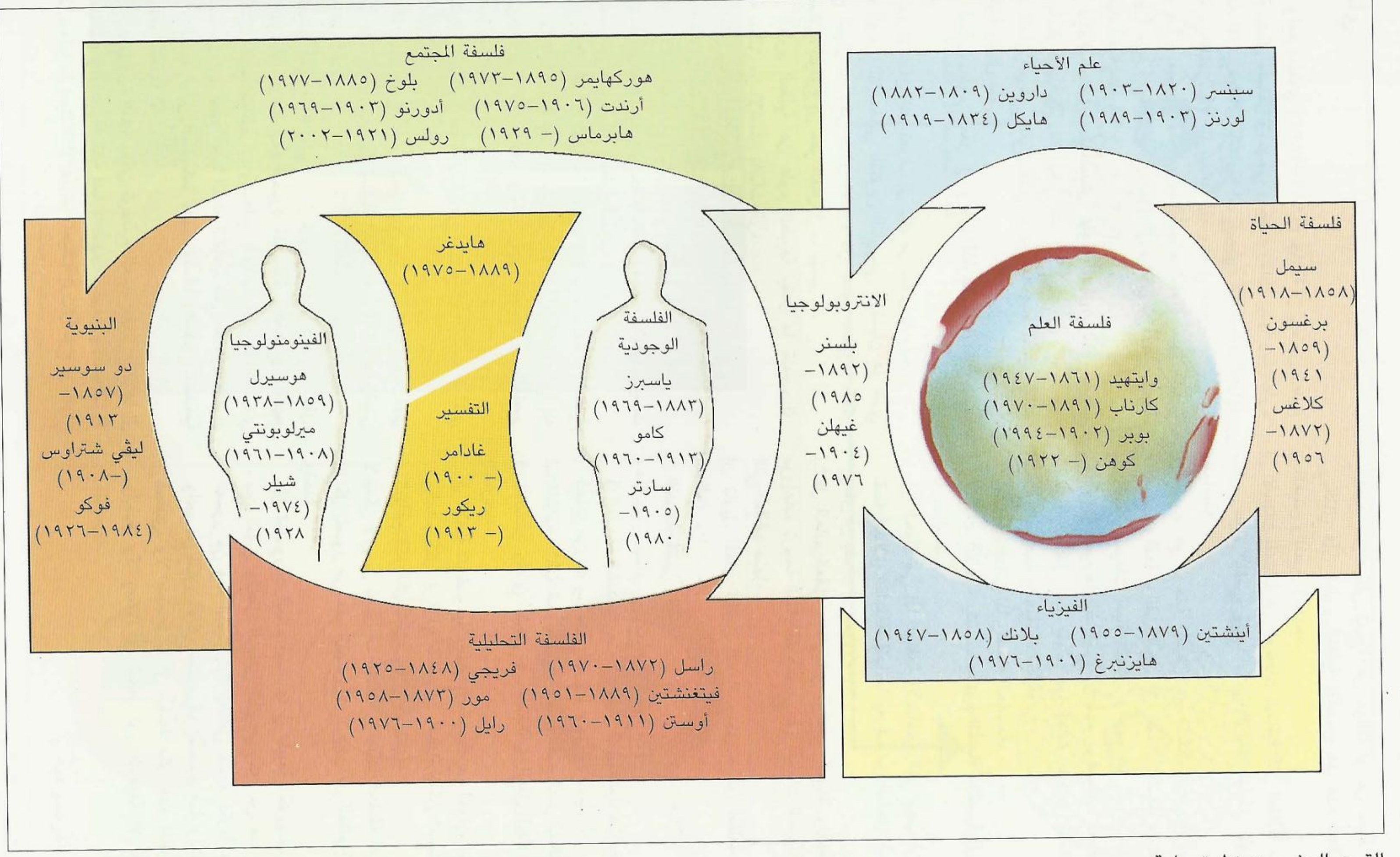
في الفلسفة الطبيعية يعتبر الإنسان كائنًا بيولوجيًا يعتمد على تحقيق نزواته ويخضع لشروط وجوده المادية.

أما المثالية، مثالية الحرية فتشدد على التفتح الحر الخالق لنفسه في الإنسان والذي يتجذر في استقلالية العقل تجاه الشروط الخارجية.

في المثالية الموضوعية يصار إلى البحث عن التوازن بين الفرد والعالم ككل. إن رفع تناقضات الحياة يمكن البحث عنه في التناغم الكلي لكل كائن.

لا يمكن لأي من تصورات العالم أن تمتلك الحقيقة الواحدة بل إن كل تصور من هذه التصورات لا يبرز من العالم إلا مظهرًا واحدًا.

«إن لتصورات العالم أساسها في طبيعة الكون وفي العلاقة بين الكون والعقل النهائي الذي يدركه. من هنا يعبر كل تصور من هذه التصورات وضمن حدود فكرنا عن مظهر واحد من الكون. وكل تصور هو صحيح هنا. ولكنه تصور أحادي. ولا يسمح لنا أن نُحيط بكل هذه المظاهر دفعة واحدة. ولا يمكننا أن نبصر نور الحقيقة إلا عبر أشعة متكسرة».



القرن العشرون: نظرة عامة

نظرة عامة.

يتميز **القرن العشرون** بالتفجر المعرفي في مجال **التقنية** ومجال **علوم الطبيعة**. فالفيزياء الحديثة توسع صورة العالم الحاضر بما يتجاوز كثيرًا الصورة التي قدمتها الفيزياء الكلاسيكية: تقدم نظرية النسبية والفيزياء الكمية رؤية جديدة للعالم خاصة في مجال الموضوعات الفيزيائية الكبيرة جدًا أو الصغيرة جدًا. أما علم الأحياء، وبفضل نظرية التطور، فقد بات قادرًا على رسم صور جديدة للإنسان. كذلك أدخل علم النفس، لا سيما التحليل النفسي الفرويدي، أبعادًا جديدة طاولت السؤال عن الإنسان.

وقد شَمَل ذلك كله الفلسفة أيضًا وبطرق مختلفة:

ذلك أن طرق المنطق الحديث والمعارف المرتبطة به قد شكلت إحدى قواعد التقدم في العلوم وفي التقنيات (الكمبيوتر = الحاسوب على سبيل المثال).

ثمة فلاسفة من أمثال فريجي وراسل قد أسهموا بالتطور الذي دمج الرياضيات والمنطق والفلسفة فيما بينها في القرن العشرين.

ثم إن علوم الطبيعة قد أصبحت بدورها مقياس الفلسفة وموضوعها.

اتخذت الوضعية – الجديدة لنفسها كهدف، الدقة والتحقق من الملفوظات العلمية. تعتبر نظرية العلم، أي التطوير الفلسفي للمنهج ولبناء العلوم الخاصة ونتائجها، تعتبر إحدى أهم التوجهات الفلسفية في الوقت الحاضر. لقد حل المنطق الرمزي والرياضي واعتباره منهجًا والدقة باعتبارها هدفًا مكان التساؤل الفلسفي التقليدي. أمّا المسائل الماورائية القديمة فقد أصبحت بمثابة متاهات مفهومية لا يمكن الدخول فيها.

«لقد تعود الناس على فك السحر عن العالم،»... واكتملت عملية أقلمة الحياة الحسية مع المعرفة. وهكذا انحلّت، ومن تلقاء نفسها، المسائل المرتبطة بتصور العالم، لا لأنها وصلت إلى أجوبة بل لأنها بدت فارغة من أي غرض». (E. Topitsch)

وفي إطار التحول في الفلسفة في القرن العشرين نشير أيضًا إلى التحول في فلسفة اللغة (Linguistic turn) حيث أصبحت **اللغة** موضوع الفلسفة بالدرجة الأولى.

بدأ هذا التحوّل أولًا مع إدخال التحليل كما مارسه كل من مور Moore وراسل. وعولجت المسائل بطريقة يمكن نسخها ضمن شكل لغوي صحيح وذي معنى. من هنا يتاح لنا أن نراقب غموض أقوالنا وأن نزيل ما يلحق بنا من سوء تفاهم.

إن مشروع خلق لغة مثالية، أي لغة واضحة بشكل كامل قد أصبح أحد أطروحات الفلسفة الكبرى وبخاصة ضمن ما يعرف بحلقة فيينا.

تطورت الأبحاث فيما بعد في مجال فلسفة اللغة العادية (**ordinary language philosophy**): وهدفها اللغة في الشكل الذي تستعمل فيه فعليًا.

يعتبر فيتغنشتين أحد أبرز ممثلي التيّارين الفلسفيين المشار إليهما.

ثمة تيارات أخرى جعلت من **الإنسان** ومن عالم حياته موضوعًا لفلسفتها. فقد كان مسرى الحياة العيني واسطة العقد في أبحاث **الفلسفة الوجودية**.

انطلاقًا من كيركغارد (ص ١٦٣) تمثل الاتجاه الوجودي في القرن العشرين بكلٍّ من ياسبرز، سارتر وكامو. استعان سارتر، شأن عدد آخر من المفكرين الذين دشنوا حقولًا أخرى في الأنتروبولوجيا (ماكس شيلر على سبيل المثال)، بالمنهج **الفينومنولوجي** الذي أسسه هوسيرل. يعتمد هذا المنهج العودة إلى أحداث الوعي الداخلية من أجل تقديم يقين جديد عن ماهية الأشياء والإنسان.

وقد كان للفينومنولوجيا أثرها على مجالات أخرى:

بواسطتها أراد مارلو بونتي أن يوضح العلاقة بين الطبيعة والوعي. أما ن. هارتمان فقد استعان بها من أجل تحقيق التأسيس لأنطولوجيا جديدة. كذلك كان للفينومنولوجيا أثرها على وجودية سارتر وعلى الفلسفة الأنتروبولوجية عند بلسنر وكذلك أيضًا على فلسفة التأويل كما عند ريكور.

استند هايدغر أيضًا إلى الفينومنولوجيا في صياغته لمشروعه العريض الذي أعاد فيه طرح مسألة الكينونة. أراد هايدغر عبر الأنطولوجيا التأسيسية التي أرساها بعث بداية جديدة لا تقع في نسيان الكينونة كما تجلى ذلك في إرث الفلسفة الغربية.

كذلك خضع **المجتمع** كما خضع الدين لنقد التأمل الفلسفي الحاد: من جانب أول ومن زاوية فلسفة الحياة، خاصة في النصف الأول من القرن (العشرين)، حاول كل من سيمل وكلاغس (Simmel, Klages) إحالة الإنسان إلى نشاطاته الحيوية الأولية، إذ رأيا في الثقافة الحاضرة خطرًا، فهي لا تحفز الإنسان بقدر ما تشوهه. ومن جانب آخر تحولت الماركسية إلى حامل للنقد الاجتماعي وللتغيرات الاجتماعية، وعلى قاعدتها أرسى لينين وماو أنظمة حكم جديدة ونظامًا اقتصاديًا جديدًا ما قلب الخارطة السياسية في العالم.

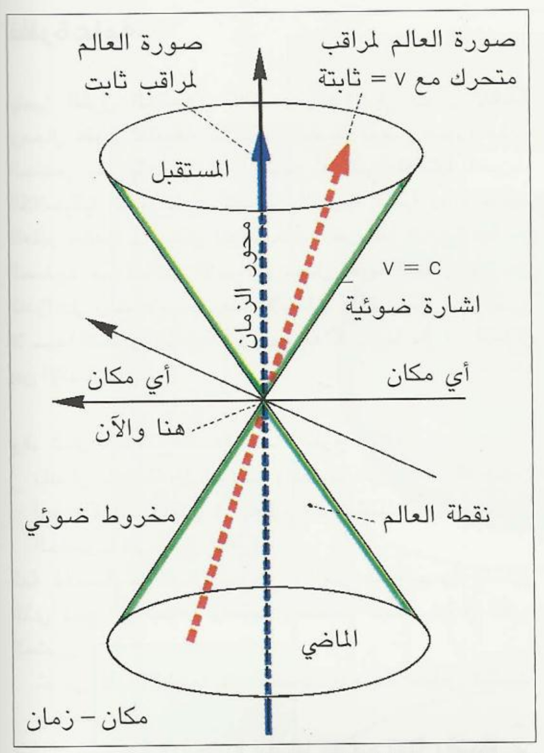
كذلك استندت «النظرية النقدية» إلى الفكر الماركسي في تحليلاتها للمجتمع.

انطلاقًا من الشروط التي فرضها الفهم انطلقت المدرسة **التأويلية** (غادامر، ريكور). لا تستند هذه المدرسة في نسختها الحديثة إلى الشواهد المكتوبة أو إلى الأعمال الفنية وحسب بل إلى كل الأقوال الفردية وإلى التصرفات الاجتماعية.

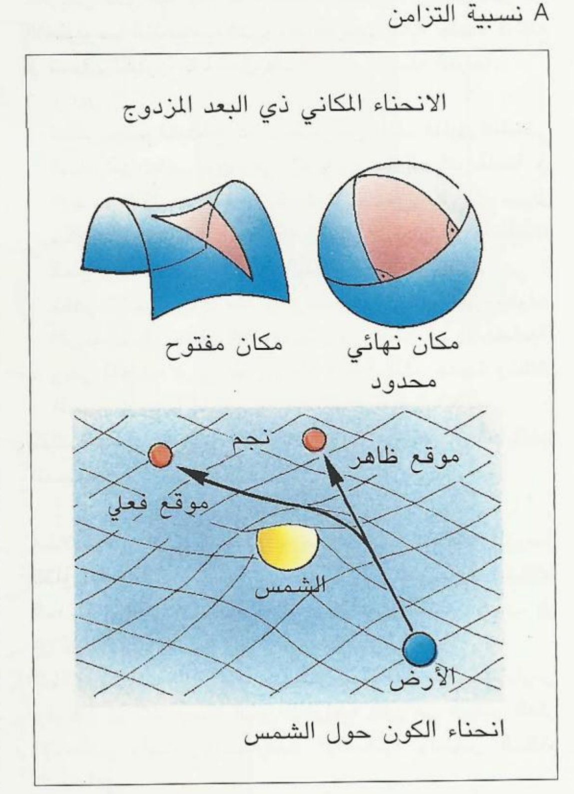
انطلاقًا من علم اللغة أراد سوسير **للبنيانية** (ليڤي شتراوس وفوكو) أن تفك رموز البنى اللاواعية التي هي أساس الفكر الإنساني وأساس التصرفات الإنسانية وأساس النظام الاجتماعي.

B قبل A
B
M
A
متزامن
زمان
وصول الاشارات الضوئية
من A في القطار
من A وB على خط السكة
من B في القطار
جسر سكة الحديد
قطار
متزامن
غير متزامن
اشارة ضوئية
اشارة ضوئية
B
M
A

A نسبية التزامن



B مكان مربع الأبعاد



C رسيمات النظرية النسبية العامة

B A
صورة التداخل مع الثقب A المفتوح
مع ثقب B مفتوح
مجموع صور التداخل لـA وB
صورة التداخل الفعلية حين يكون A وB مفتوحتين

D الفيزياء الكمية: تجربة الفتحة المزدوجة

علوم الطبيعة ١/الفيزياء.

قاد **ألبرت آينشتاين** (١٨٧٩-١٩٥٥) في الربع الأول من القرن (العشرين) التحول الذي طور صورة العالم الفيزيائية.
تقوم **النظرية النسبية الخاصة** التي صاغها في العام ١٩٠٥ على مسلمتين:
- مبدأ النسبية:
«إذ يستحيل تحويل نظام إحالة مطلق انطلاقًا من الظواهر الفيزيائية، أيًا كانت هذه الظواهر».
في كل الأنظمة المرجعية التي يكون بعضها في حركة منتظمة (نظام الجماد) بالنسبة إلى الأنظمة الأخرى، تكون قوانين الطبيعة متماهية. من هنا يمكننا اعتبار كل هذه الأنظمة أنظمة متساوية.
- ثبات سرعة الضوء. لا علاقة لسرعة الضوء بمصدر الضوء.
ينتج عن ذلك القول بنسبية التزامن كما يظهر ذلك من المثل التالي:
على طريق السكة الحديد يلمع برقان A و B. على مسافة متساوية من النقطتين يقف أحد المراقبين ويسجل لمعانهما في وقت واحد. بالمقابل فإن هذين البرقين ومع أنهما يسيران بسرعة واحدة فإنهما يبدوان لمراقب آخر في القطار الذي يتحرك بين النقطتين بسرعة تختلف بالنسبة إليه، عن المراقب الأول إذ يبدو البرق A الذي يسير باتجاهه القطار (والمراقب الذي في داخله) سابق على البرق B. (لوحة A).
كذلك يمكن تسجيل التزامن بشكل أكثر سهولة داخل نظام الجماد. بالنسبة إلى نقطتين في الفضاء موجودتين داخل أنظمة جماد تتحرك بشكل مختلف، لا بد من حساب الوقت الخاص بكل منهما في كل مرة. إن العلاقة بين المكان والزمان في نظامين مختلفين يتم حسبانها تبعًا لما يعرف بنظام لورنز للتحويل (Lorentz - transformation).
في هذه المناسبة يمكن أن نلاحظ أنه انطلاقًا من نظام جماد معين فإن المقاييس تبدو بالنسبة إلى نظام متحرك وباتجاه الحركة أقصر (تقلص الأطوال) وأن الساعات تسير بشكل أكثر بطئًا (تمدد الوقت).
يمكننا البرهنة على تمدد الزمان عبر المقارنة بين ساعتين متماهيتين. فإذا حركنا إحداهما بسرعة كبيرة فإنها ستسجل اختلافًا في التوقيت مع الساعة التي لم نحركها.
إن **الزمان** و**المكان** ليسا مستقلين الواحد منهما عن الآخر إذًا، إنما يشكلان ما يعرف بـ (Raum - zeit - kontinuum) [مكان مربع الأبعاد: حيث يعتبر الزمن بعدًا رابعًا].
حتى نتمكن من تحديد حدث ما، علينا أن نضيف إلى الأبعاد المكانية الثلاثة بعدًا رابعًا هو البعد الزمني.
في هذه الحالة فإن كل ما يمكننا أن نعرفه (مبدئيًا) في الآن وهنا، فإنه ينتمي إلى الماضي. «والمستقبل» مؤلف من كل الأحداث التي بإمكاننا أن نؤثر فيها.
وبما أنه لا يمكن نقل الإشارات إلا مع سرعة الضوء المتناهية C، فإن الحزمة الضوئية تشكل حد الأحداث المترابطة «زمنيًا» (لوحة B).
إن الحاضر هو في الخارج، وفيه تترابط الأحداث «مكانيًا». والماضي والمستقبل ينفصلان بسبب الردح من الزمن المتناهي المرتبط بالمسافة من المراقب.
وبسبب سرعة الضوء فإن كل ما يحدث على مساحة الشمس لا يعنينا إلا بعد مرور ٨ دقائق. فبعد نقطة محددة مكانيًا وزمنيًا بإمكاننا أن نعرف كل ما له أكثر من ٨ دقائق، والتأثير بكل ما يجري بعد ذلك، ولا يمكننا أن نعرف أو أن نؤثر في كل ما يجري داخل هذه الفسحة (الزمنية).
ضمن سرعة مرتفعة حتى C تزداد مقاومة الجسم تجاه التسريع الزائد. إن طاقته الحركية تزيد في ثباته كما كنا نضيف كتلة على كتلة في حالة ركود. من هنا نصل إلى معادلة الطاقة مع الكتلة ($E = mc^2$).

إن المعادلة بين الجذب والجمود هو الأساس في **النظرية النسبية العامة** (١٩١٦) والتي ستتبلر بسرعة عبر أنظمة. وقد فسّر آينشتاين الجذب باعتباره إنماء الفضاء بواسطة الكتلة كما يمكن تمثلها عبر هندسة ريمان.
من هنا تصبح الإشعاعات الضوئية بمحاذاة الكتل الكبيرة أي أنها ستكون خاضعة للانحناء الفضائي.
لقد عدلت النظرية النسبية من فهمنا للكون. فمجمل كل الكتل تؤدي إلى انحناء الفضاء الذي يوصل الى شكل مفتوح أو مقفل للكون (لوحة C).
تبعًا لنظرية الانفجار الكوني المسيطرة حتى تاريخه كان الكون يعتبر مركزًا في نقطة صغيرة وحارة جدًا. مع القبول بنظرية الانفجار الكوني التي بها ظهر الزمان والمكان يصبح العالم في حالة انتشار لا محدودة أو أنه سيتقلص من جديد ليعود الى حالته الأصلية.

أما **الفيزياء الكوانتية** فتقوم على المبدأ الذي يقول إن الطاقة لا تنتشر إلا بشكل كوانتم متعدد من الطاقة تم اكتشافه بواسطة ماكس بلانك (١٨٥٨-١٩٤٧).
فالأحجام الفيزيائية ليست ثابتة ولا متصلة بل هي غير مفهومة.
استعان نيلز بوهر بالنظرية الكوانتية ليشرح البنية الذرية والأطياف الضوئية الخاصة بالعناصر الكيميائية. وبما أن الضوء يتكون في جزء منه من موجات وفي جزء آخر من «حزم طاقة» استنتج دي بروغلي أن الجزيئات التي تمتاز بالكثافة تمثل أيضًا ظاهرات ضوئية.
لذلك لا بد من تفسير الثنائية موجة - جزيئة بحسب بوهر بطريقة متكاملة:
باعتبارها توصيفات تتنافى وتتكامل بشكل متبادل.

A نظرية الخواء

B كوهْن: الثورة الكوبرنيكيّة باعتبارها تغييرًا في النموذج

علوم الطبيعة ٢/الفيزياء.

تعتبر نظرية هيزنبرغ والمعروفة باسم **علاقة اللاتعيُّن** أساسية بالنسبة إلى الميكروفيزيك. إذ أدخلت تحولًا إضافيًا إلى التصورات الفيزيائية الكلاسيكية. فقد عرضت أن معرفة مقادير خاصة هي بدورها معرفة «تكاملية».

على سبيل المثال، بقدر ما يمكن قياس دفع إلكترون ما بدقة، بقدر ذلك يكون موقعه غير محدد بدقة، والعكس صحيح أيضًا.

والأمر نفسه ينطبق على مقدار الزمان ومقدار الطاقة. أن الملاحظة الأكثر دقة لا يمكنها أن تزيل اللايقين.

تفترض «مدرسة كوبنهاغن التأويلية» بخصوص النظرية الكوانتية وبالتوافق مع م. بورن، لا تعطي وظيفة الموج إلا احتمال وجود جزيئة في نقطة ما. وبالقياسات يصار إلى تحديد هذه النقطة، تمثل القياسات انتقالًا من الممكن إلى الواقع. (تقليص رزمة الموجات). أمّا ما يحدث بين عمليات القياس فلا يمكن تحديده بذاته.

تنطوي النظرية الكوانتية على اللاتحديد، ذلك أن الموضوعات لا تمتلك بحد ذاتها صفات محددة بدقة.

وهكذا على سبيل المثال يبدو لنا وفي تجربة الفتحة المزدوجة (راجع ص ١٨٤ لوحة D) تداخلًا لا يتناسب مع جمع الأقسام الحاصلة من كل من الفتحتين. إن حالة النظام الكلي تختلف عن مجموع أنظمة جزئية.

في الفيزياء الكوانتية تثير سيرورة القياس مسائل نظرية. يخلق التداخل بين الموضوع الكوانتي الخاضع للملاحظة وآلة القياس، وانطلاقًا من عنصرين، نظامًا كليًا متجددًا، الأمر الذي يوجب، وحتى يمكن توصيفه، استخدام آلة قياس أخرى وهكذا... وفي نهاية السلسلة نجد الإنسان الذي يحيط علمًا بالنتيجة ويقيمها تبعًا لطريقة توصيف جديدة.

تتناول نظرية **الخواء** دراسة التصرفات غير المتوقعة داخل أنظمة تخضع لقوانين محددة. في ظل شروط معينة يمكن للأنظمة الدينامية أن تتحول إلى حالة «خواء» حيث لا يعود بالإمكان، من حيث المبدأ، لا لنقص في المعرفة، التنبؤ بتصرفاتها.

من الأمثلة على ذلك، حالات الطقس، تزايد عدد الحيوانات أو تصرف التيارات في الأوساط المائية.

إن أدنى تغير يصيب الحالة الأصلية سيؤدي ضمن أنظمة الخواء، إلى تطور مختلف كليًا.

هذا ما يحصل مثلًا في احتمالات التغير في الطقس، ذلك أن ضربات أجنحة فراشة في غابات البرازيل الاستوائية العذراء قد تكون كافية للإعلان عن إعصار في أميركا الشمالية.

ثمة نموذج رياضي يطلق عليه اسم «سيناريو شجرة التين» يظهر لنا الانتقال من النظام إلى الخواء (لوحة A):

إذا ازدادت قيمة r، فإن قيمة x تبدأ بالتردد بين نقطتين، ثم بين أربعة حتى تشكل رسمًا بيانيًا لا قاعدة له. صحيح أنه بإمكاننا أن نجد حتى داخل مجال الخواء «جزرًا من الانتظام».

من الأمثلة على هذه الدينامية نشير إلى التغير الذي يطرأ على حجم الحيوانات تبعًا لنوع الغذاء. فإذا ارتفعت كمية الغذاء فوق درجة معينة فإن عدد الحيوانات يرتفع دوريًا بين قيمتين معينتين لينتهي، إذا ما استمرت قيمة الغذاء بالارتفاع، إلى درجات لا تخضع للقياس.

بالإمكان أن نمثل السلوك ضمن أنظمة الخواء هندسيًا بالاستعانة بالصور التجزيئية (Fractale صورة A). حيث تشكل أطراف زخرفات هذه التشكلات حدود الانتقال إلى الخواء. في هذا المجال يهتز النظام بين قيم محددة. فيشكل لنفسه صورًا تتشابه ذاتيًا وتبرز بمقدار ما نعمد إلى تكبيرها.

نصادف أيضًا مبدأ التشابه – الذاتي في بنية الجهاز العضوي.

يقترح عالم الفيزياء **توماس س. كوهن** Thomas s. kuhn (١٩٢٢–١٩٩٦) في كتابه «بنية الثورات العلمية» فهمًا جديدًا لتطور العلم. فهو ينتقد النظريات العلمية المقبولة حتى عصره (راجع ص ١٨٣ و٢١٩) التي تعتبر تاريخ الفيزياء تكديسًا متواصلًا للمعارف المنجزة انطلاقًا من معطيات أكثر دقة ومن نظرية أكثر توسعًا.

مقابل ذلك يدافع كوهن عن أطروحة تقول، إن التطور العلمي يجتاز مراحل:

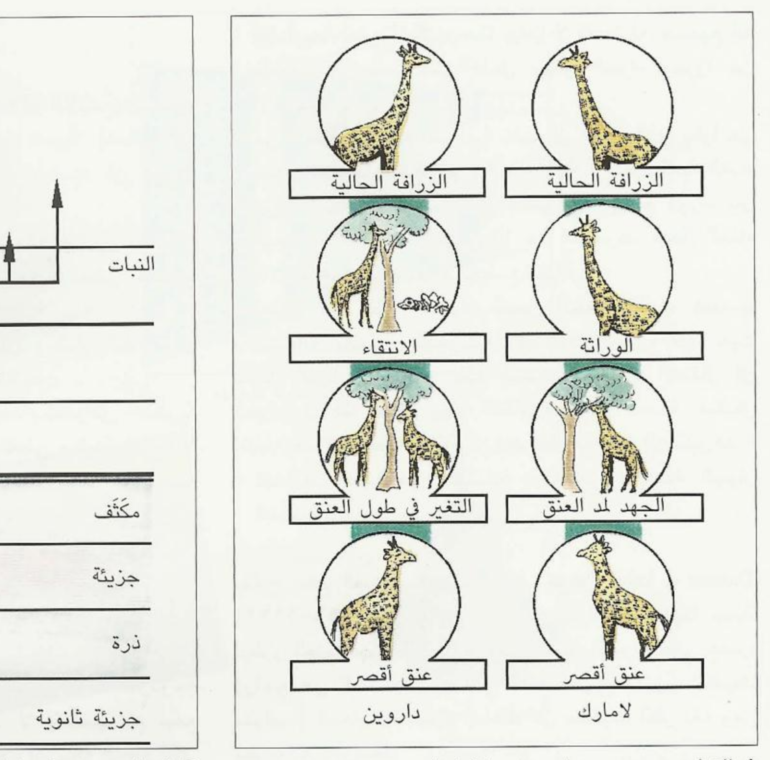
في الفترة التي سبقت وجود **النماذج** (Paradigm) لا وجود لإجماع بين الباحثين حول مبادئ اختصاصهم. وبالتالي فإن الأبحاث لم تكن موجهة نحو غاية معينة.

في مرحلة النضوج (الطبيعية) أضبح بمقدور المدرسة أن تحقق اختراقًا حاسمًا. فقد فرض نموذج ما نفسه مثالًا، وبه ارتبط سائر العلماء. والنماذج هي أنظمة مفهومية ومنهجية خاصة بجماعة من العلماء تحدد إطار المناهج المقبولة وتقرر المشاكل والحلول الموضوعة لها.

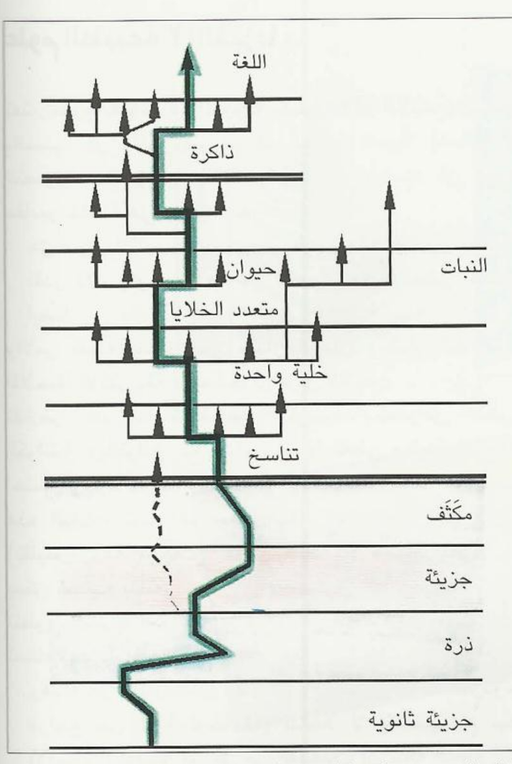
في هذه المرحلة تطالعنا الشذوذ، التي نستطيع إيجاد حل لها بموجب النماذج السائدة والتي يشكل تزايدها أزمة. من هنا تحصل الثورة العلمية ويحل نموذج جديد مكان النموذج القديم.

من العلامات المميزة لتصور كوهن اعتباره أن لا مجال للمشابهة بين النموذج الجديد والنموذج القديم. فالنموذج الجديد ليس تطويرًا متواصلًا للقديم بل إن ثمة قطيعة تفصل الواحد منهما عن الآخر.

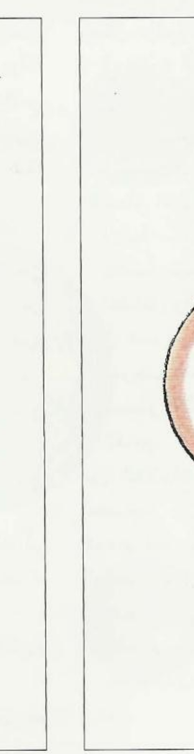
بشكل عام، فإن فهم ما هو مدرك كمشكلة سيكون قابلًا للتعديل، ثمة مفاهيم جديدة ستولد، وأهل العلم يعيشون في «عالم آخر» لأن منظورهم قد تعدل.



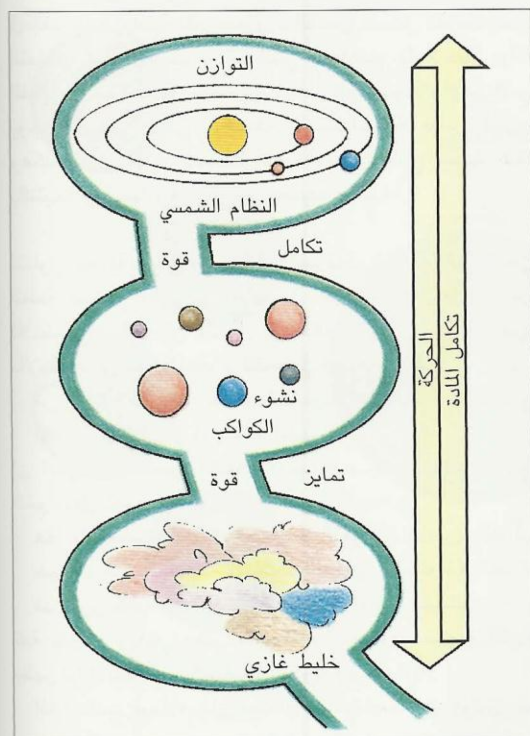
A التطور بحسب داروين ولامارك



B التطور على كل المستويات



C لا يمكن للكائنات الحية المثالية أن تظهر فعلًا في التطور



D التطور بحسب هـ. سبنسر (مثال نشوء نظام شمسي)

علوم الطبيعة ٣/ علم الأحياء (بيولوجيا ١).

كان للنظريات التي ظهرت في القرن التاسع عشر حول **التطور** وفي مجال الطبيعة أيضًا دلالتها وأثرها لا على علم الأحياء وحسب بل على فلسفة الطبيعة والأنتروبولوجيا وعلى نظرية المعرفة أيضًا.

اعترفت **النظريات المبكرة** بتغير الأنواع فاتحة بذلك الطريق لصياغات عامة تتناول **التطور**.

فقد أبدى جورج كوڤييه (١٧٤٤-١٨٣٢) قناعته بأن الشهادات التي قدمها علم الإحاثة قد أكدت الأطروحة التي تقول إن الكائنات الحية التي استمرت بعد الكوارث قد توالدت مجددًا بشكل أكثر اكتمالًا.

أما أ. ج دي سانت هيلار (١٧٧٢-١٨٤٤) فقال بوجود شكلٍ أوّلي قابل للتطور بالنسبة إلى النبات والحيوان.

أما فيما يتعلق بـ - جان - باتيست لامارك (١٧٤٤-١٨٢٩) فقد افترض أن لدى الجهاز العضوي غريزة تدفع للاكتمال، ما يجعله ينزع نحو بنى أكثر تعقيدًا.

أما الدافع لهذا التطور فقد فسره لامارك في التأقلم مع الحاجات وهو تأقلم ينتقل بالوراثة.

ومثله على ذلك عنق الزرافة: في الأصل كان عنق الزرافات - أقصر مما هو عليه الآن، وكانت مجبرة على مده باستمرار لتستطيع الوصول إلى الأوراق العالية في الأشجار المرتفعة. هذا ما أدى شيئًا بعد شيء إلى تطاول عنق الزرافة والذي انتقل بعد ذلك وراثيًا (لوحة A).

يحدد السلوك تبعًا لذلك بنية الجسد، كما يتحدد العضو بالاستعمال.

أما النموذج الذي قدمه **شارل داروين** (١٨٠٩-١٨٨٢) فقد كان له دور صاعق. ففي كتابه «تكوين الأنواع تبعًا للانتقاء الطبيعي» (١٨٥٩) تخلى كليًا عن فكرة ثبات الأنواع.

كل الكائنات الحية تخلق من أبناء جنسها أكثر مما يلزم لحفظ بقائها. ومن ضمنها نجد أشكالًا منحرفة، لا تشبه ما تولدت عنها، ذات صفات مختلفة (التغير ويقال له أيضًا التحول Mutation (أو الطفرة الأحيائية). وهي أشكال تفرض نفسها من أجل البقاء حية، ومن أجل التكاثر (الصراع من أجل الحياة. بالإنكليزية: Struggle for life). إن انتقاء تلك الكائنات التي استطاعت أن تتأقلم بشكل أفضل مع المحيط سيؤدي إلى استمرار تطور النوع. كل الأنواع الحيوانية والنباتية قد انبثقت من التحول/التغير ومن الانتقاء. (لوحة B).

لقد أتيح لفكرة داروين الأساسية أن تجد لها مستندًا وأن تتوسع إبّان القرن العشرين، بخاصة عبر علم الأحياء الجيني والذري (الجزيئي).

كما كان لنتائج علم الأحياء الحديث أثره في الفلسفة.

- لا وجود لنوع يبقى إلى الأبد دون أن يطاله التغيير.

فقد أظهرت العلوم الطبيعية ميلًا إلى رفض [الفلسفة] الماهوية (K. Ropper) أي الفلسفة التي تقبل وجود **ماهيات ثابتة**. فقد تم التخلي في علم الأحياء عن تصور لأنواع حيوانية أو نباتية مثالية لصالح تعريف دينامي للنوع، فالنوع على سبيل المثال: «بمثابة مجموعة من السكان الطبيعيين تتوالد وتتكاثر فيما بينها» (E. Mayr).

- من الناحية البيولوجية دخل التشكيك إلى الموقع الذي احتله الإنسان وكان موقعًا متميزًا بوصف الإنسان «تتويجًا للخلق».

ومنذ صدور كتاب داروين «أصل الأنواع» (١٨٧١) أصبح التطور الإنساني جزءًا من التطور الطبيعي لكل حياة. فالإنسان بدوره ليس إلا عنصرًا من تيار الحياة.

- إن الأبحاث التي جرت على الأسس الكيميائية - الفيزيائية للتطور في العلم الجيني وفي علم الأحياء الذري قد قادت أخيرًا للقبول بفكرة اعتبار التطور البيولوجي حالة خاصّة للتطور الكوني.

من هنا تصبح القطيعة بين مادة حية ومادة جامدة قطيعة نسبية؛ فقد صار بالإمكان البرهنة على ظواهر تولُّد ذاتي وعلى الانتقاء قبل بدء الحياة وعلى مستوى الجزيئة - Prä - oder a (biotische Evolution.

- أدّت الأبحاث حول الانتظامات العامة لكل السيرورات التطورية إلى نظريات **النظام** و**لعبة النظريات**.

فهي توضح لعبة التبادل بين الصدفة (التحول على سبيل المثال) والضرورة (ضغط الانتقاء). أما النتيجة العامة فهي التنظيم الذاتي للمادة، الانسجام الذي يقوم لاحقًا (R. Riedl):

لا تتبع السيرورات التطورية قوانين موضوعة سلفًا، بل إن قوانينها تتطور معها.

من هنا يرفض علم الأحياء الحديث فكرة التحديد الكلي. ففي التطور لا شيء يخطط سلفًا وبدقة لا تبعًا لترابط سببي ولا لغائية كاملة. لقد كان للأفكار التطورية، التي عرفت توسُّعًا مذهلًا في القرن العشرين في مسائل تتعلق بالأنتروبولوجيا والثقافة والكون، رواد آخرون ومنذ القرن التاسع عشر:

- قبل داروين جعل هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣) من التطور مبدءًا.

فمنذ وقت مبكر، وتحديدًا منذ العام ١٨٥٥ دافع سبنسر في محاولاته الأولى عن فكرة إعادة التوزيع المستمرة في السكان وفي علم النفس، وسع سبنسر في كتابه «نظام الفلسفة التركيبية» (١٨٦٢-٩٦) أفكاره عن التطور لتشمل شتى مجالات العلم فهو يفسر

«ظاهرات الحياة والروح والمجتمع ضمن مقولات المادة والحركة والطاقة».

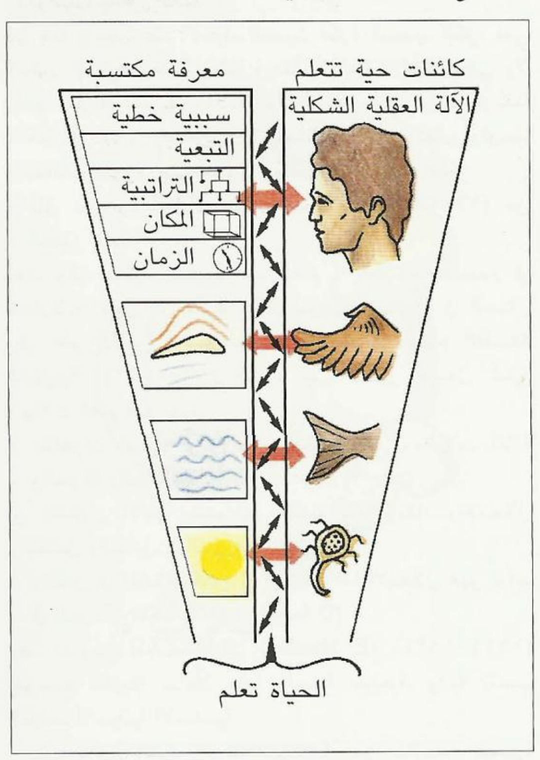
إن القانون الأعلى عنده هو التطور بالارتقاء والانحلال والتكامل والتمايز. وبالتالي فإن التطور هو

«تكامل في المادة ونقص في الحركة. أما الانحلال فهو تزايد في الحركة وتفكك في المادة» (لوحة D).

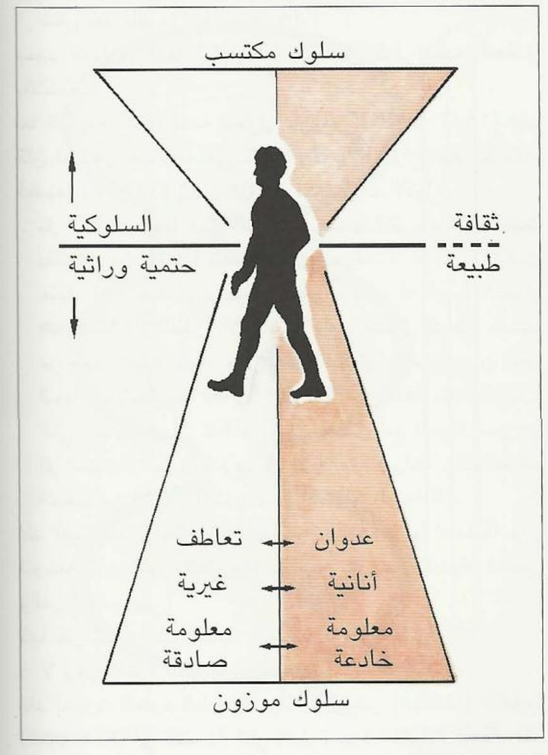
بعد داروين قام أ. هايكل (E. Haeckel) (١٨٣٤-١٩١٩) بتوسيع نظريته جاعلًا منها واحدية طبيعية. وإليه تنسب القواعد الأحيائية الأساسية:

«إن تطور الفرد = Ontogenese، هو خلاصة قصيرة وسريعة لتطور النوع = Phylogenie».

A موقع الانسان المميز في المملكة الحيوانية



B النظرية التطورية في المعرفة



C دراسة السلوك

علوم الطبيعة ٤ /علم الأحياء ٢.

لا يمكن للنظريات البيولوجية حول السلالات أن تبقى دون تأثير على **الأنتروبولوجيا** بالمعنى العريض للكلمة.

فالمقارنة مع الحيوان قد أظهرت بعض الخصائص البيولوجية عند الإنسان:

- تطور جنيني مختصر.

لا يمكن أن يعتبر الكائن الإنساني في ولادته مكتملًا. بل سيظل، ومنذ ذلك الحين، خاضعًا، ولفترة طويلة، لنوع من القولبة قد لا تكون طبيعية بل ثقافية.

- عدد كبير من النواقص.

إن الإنسان، ولنقص في سلاحه البيولوجي (أسنان، مخالب، سرعة في الحركة الخ)، لا بد له من اللجوء إلى مساعد ثقافي.

- تقليص الغرائز.

خلافًا للحيوان، لا يمكن تحديد الإنسان بغرائزه. فإذا كانت الغريزة قد أتاحت للحيوان أن يندمج في محيطه، فإن الإنسان يخرج من إطار هذه العلاقة التكاملية. ثمة فكرة إيجابية نجد مجالها هنا، فالإنسان «مفتوح على العالم» (Scheller) أو إنه إنسان «منحرف المركز» (Plessner) (exzentrisch).

كذلك يولي علم الأحياء عنايته للاختلافات بين الإنسان والحيوان لكن انطلاقًا من أسس جينية ترتبط بالتطور:

«فقط الدماغ والحنجرة واليدان... في تطور مُطَّرِد». (R. Riedl).

يتميز الإنسان بشكل خاص بذكائه الكبير نسبيًا، بمهاراته اليدوية الخاصة وبلغته الواضحة (تفاحة آدم).

إلى جانب دراسة التركيب العضوي، الذي ينتمي فعلًا إلى مجال علم الأحياء وإلى جانب المحاولات التي يقودها أنصار نظرية النسق للبرهنة على أثر «ستراتيجيا التكون» على شتى مجالات العالم الواقعي، فإن **النظرية التطورية في المعرفة** وعلم أحياء السلوك يدرسان أسس الوجود البشري من الناحية البيولوجية. من الدراسات الرائدة في إطار النظرية التطورية في المعرفة نشير إلى كتاب ك. لورنز الصادر عام ١٩٤١ بعنوان «النظرية الكانطية عن الماقبل في ضوء علم الأحياء المعاصر».

إن الفكرة الأساسية هي أن المعطيات الأولية في فكرنا (الماقبل كانطي) هي معطيات نابعة من التطور.

تقوم دراسة لورنس «لآلة تمثل» العالم عند الإنسان على مبدأ أساسي: الحياة تعني التعلم. والتطور هو سيرورة تحصيل المعرفة:

«إن أشكال تصورنا ومقولاتنا المحددة تتماشى مع العالم الخارجي والأسباب نفسها بالتحديد التي يتلاءم فيها حافر الحصان مع أرض السهوب، وزعانف السمكة مع الماء».

وبما أن آلة تمثلنا للعالم وتحت الضغط الانتقائي على مر الملايين من السنين لم تسمح باقتراف خطاء يجعل الحياة في خطر، فإن المعطيات الأولية قد ظلت وبشكل أساسي متوافقة مع الوسط الذي تم تمثله.

ومع ذلك فلم يصادف التوفيق «إعادة إنتاجنا للعالم» فيما يخص بعض العلاقات المعقدة (الميكانيكا التموجية والفيزياء الذرية على سبيل المثال). صحيح أن الأشكال الحدسية المتوارثة لدينا عن المكان والزمان والسببية تنم عن مشابهة كبيرة مع الحقيقة إلا أنها لم تبلغ درجة يقين نهائي. ولهذا يضيف لورنز:

«إن فرضيتنا عن العمل هي إذًا: كل شيء هو فرضية عمل».

أما ليون برونشفيك (١٩٣٤) فقد أطلق على هذا الشكل المتوارث في تقييم العالم الخارجي اسم «**الآلة العقلية الشكلية**». (Ratiomorpher Apparat). وقد حلل ريدل ذلك عبر سلسلة من الفرضيات

- فرضية المقارنة أو المشابهة: حيث نفترض أن للموضوعات المتماهية خصائص متماهية.
- فرضية التبعيّة: نفترض (وجود) نماذج نظام في العالم. تكرار البنى (فرضية معيارية).
- الاستقرار في تمازج بعض المعالم (تداخل) - لكل شيء مكانه (تراتبية).
- استقرار في الزمان: التقليد المتوارث.
- الفرضية الغائيّة. بالمقارنة مع الغايات الإنسانية فإننا نفترض وجود غايات موضوعية وعامة.
- الفرضية السببية: إننا نفترض لكل شيء سببًا يتبع نمطًا خطّيًا. لا تأخذ هذه الفرضية، على سبيل المثال، بعين الاعتبار المفاعيل الارتجاعية ولا شبكات الأسباب. بل على العكس فإننا ننتظر من سبب معروف أن نصل إلى نتيجة محددة (فرضية إجرائية).

في مجال التوتر الأخلاقي المثير الناتج عن النقاش بين أنصار السلوك الفطري والسلوك الحاصل بالتعلم» أي بين السلوكية وبين الحتمية التكوينية، نجد أن علم الأحياء الحديث قد وضع نتائج على جانب من الأهمية. إن الأبحاث التي تجري على السلوك وفي إطار المقارنة بين الإنسان والحيوان قد كشفت عن أنماط سلوك تبدو ظاهريًا فطرية.

وهكذا على سبيل المثال فإن ردة فعلنا إزاء صورة طفل بمعالم مميزة (جبهة عريضة، عيون كبيرة ورأس كبير) غالبًا ما تتسم بتعاطف عفوي.

أظهرت دراسات متعددة قام بها كل من إيبل - ايبسفالدت Eibel-Eibesfeldt ولورنتز وجود «تشابه أخلاقي في السلوك» عند الحيوان ووجود خصائص موروثة عند الإنسان.

ويبدو أن بعض الظواهر الأخلاقية مثل الأنانية والغيرية موجودة أيضًا عند الحيوان بالطريقة نفسها التي نجد فيها العدوانية وإواليات الدفاع فيها.

انطلاقًا من المبدأ الذي سلم بوجود ازدواجية في التركيب الطبيعي (تعايش العدوان مع السلوك الاجتماعي على سبيل المثال) علينا إذًا أن نقبل بوجود ما يشبه الأمر الواقع بالنسبة إلى تحديدات عينية بموجب أنماط سلوك فطرية،

إلا أن هذا التحديد لا يمكن أن يكون الخيط الذي يقود الواجب.

إلا أن هذا ما تقول به الداروينية الاجتماعية حين تنقل إلى المجتمع الإنساني مبدأ بقاء الأقوى، علمًا أن داروين بذاته كان قد اعترض على

«البحث عن أساس الحجارة الكريمة لطبيعتنا في مبدأ الأنانية الأكثر دناءة».

A الدفع الحيوي: برغسون

B سيمل: مأساة الثقافة

فلسفة الحياة.

لقد أراد **هنري برغسون** (١٨٥٩-١٩٤١) أن يؤسس لميتافيزيقا جديدة، استنادًا منه إلى نتائج الأبحاث العلمية في عصره. إلا أنه قد تجاوز ذلك إلى نظرة حدسية.

طرح برغسون في كتابه الأساسي «التطور الخلاق». وفي إطار جداله مع نظريات التطور فلسفة **حياة** شاملة.

إن الحياة سيرورة خلاقة دائمة يحملها «دفع حيوي» يتفتح باستمرار ويتمايز عبر أشكال جديدة.

صحيح أن الفهم هو الأساس في الأبحاث العلمية الطبيعية، إلا أنه يظل عاجزًا عن فهم الحي، لأنه يعمل بآلية ثابتة، وهو طالما يعمل على العزل والتجريد فلن يكون قادرًا على استيعاب الدينامية في الحياة أو ما لا يتكرر فيها. كما أن لهذا العجز سببه الحاصل من التصور الكمي والمكاني للزمان وهو تصور معتمد في العلوم الطبيعية. يتناقض هذا المفهوم

مع **الديمومة**، فهذه تشكل أساس تيار الحياة؛ إنها الجريان الذي لا يقبل القسمة، الجريان الخلاق الذي يحتفظ في ذاته ما مضى ويحمل أيضًا ما هو آت.

يمكن الإحاطة بالديمومة بواسطة التجربة الداخلية التي تعبر عن الكيفية المحضة وعن قوة حالات الوعي.

ينقسم الدفع الحيوي الى أشكال ثلاثة من أشكال الحياة:

النبات، الحيوان والإنسان.

إن الغريزة الخاصة بالحيوان والعقل الخاص بالإنسان هما من أنماط الفعل الأداتي؛ علمًا أن الغريزة هي الأقرب إلى الحياة وهي تعبر عن رابط أصيل إلا أنه لا يمكن الإحاطة بها تأمليًا. أما العقل فيتوجه نحو الثابت والمادي ولا يتحقق كليًا إلا في مجال السيطرة التقنية.

إن المشاركة في الدفع الحياتي الخلاق ليست ممكنة إلا عبر تعميق الوعي في **الحدس**، الذي يجمع بين الغريزة والعقل.

يميز برغسون في كتابه «ينبوعا الأخلاق والدين» في الأخلاق وفي المجتمع بين شكلين، شكل مفتوح وآخر مغلق.

يفرض المجتمع المغلق على الفرد مجموعة من المواقف تعمل الأخلاق في وسطها كما لو كانت نظامًا من معايير غير شخصية تمليها رغبات الجماعة.

أما الأخلاق المفتوحة، بالمقابل، فهي تستند إلى الحرية والحب والنموذج الحي.

إن ترسخ الممارسات والمعتقدات السائدة في الديانة الثابتة (الستاتية) تساعد على الحفاظ على المجتمع القائم. فالترسخ هذا يقوم بوظيفة الحماية من الخوف وعدم الأمان، أما جوهر الديانة الدينامية فيكمن في التصوف الذي يهدف إلى التوحد مع الخالق.

يمكننا أن نعتبر فلسفة جورج سيمّل (Simmel) (١٨٥٨-١٩١٨) وهو أحد المساهمين في تأسيس علم الاجتماع، فلسفة حياة لا سيما في المرحلة الأخيرة من هذه الفلسفة.

تنزع **الحياة** الى التوسع، لإعادة خلق ذاتها وللنمو وأخيرًا لتجاوز أخلاقيتها الخاصة. كما لو كان الأمر سيرورة خلاقة تقيم الحياة وسطها نقاشًا حيًا مع محيطها الذي يشكل فضاءها وحدودها.

وهكذا تنتج الحياة **أشكالًا** اجتماعية - ثقافية يكون أساسها داخل هذه السيرورة الخلاقة، إلا أنها تنفصل عنها (بالتوجه إلى الأفكار) ولتنشر تشريعها الخاص وديناميتها الخاصة دون أن ترتبط إطلاقًا بخصائص أصلها أو أساسها.

وبالمساهمة بهذه «الثقافة الموضوعية» (العلم، القانون، الدين على سبيل المثال) يمكن للفرد فقط أن يجد «ثقافته الذاتية».

وفي الوقت نفسه أيضًا يبرز صراع هدام ودائم، وذلك أن الأشكال الموضوعية ستقف حاجزًا تجاه تطور الحياة الخلاق، فارضة عليه ومن الخارج أشكال تشريعها الخاصة ولتزداد صلابة.

إن «مأساة الثقافة» كما يراها سيمّل هي،

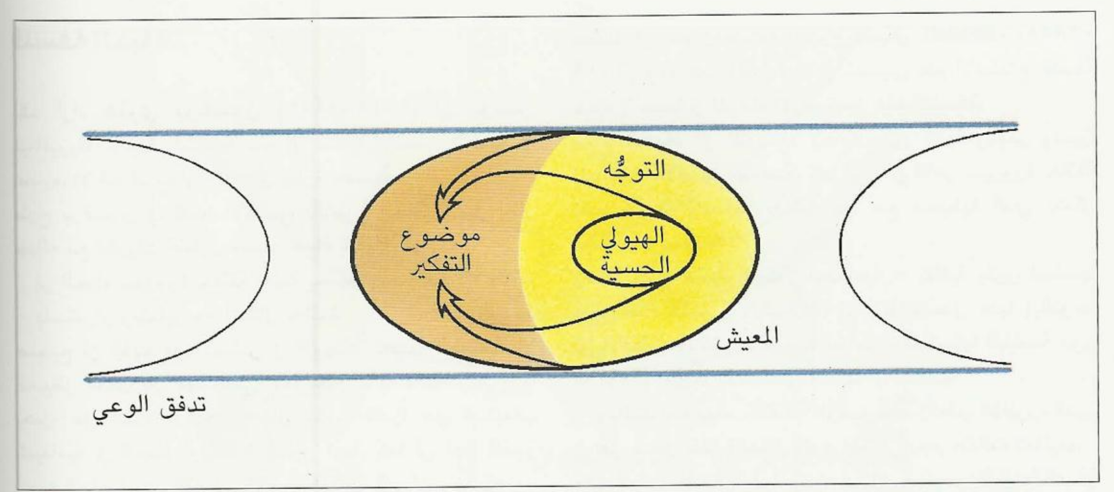
«أن القوى الهدامة التي تدور على كائن ما هي قوى تنبع من الطبقات الأكثر عمقًا في هذا الكائن بالتحديد».

وعلى الحرية الإنسانية في صراعها ضد الأشكال الجامدة أن تفتح آفاقًا جديدة من أجل الحياة.

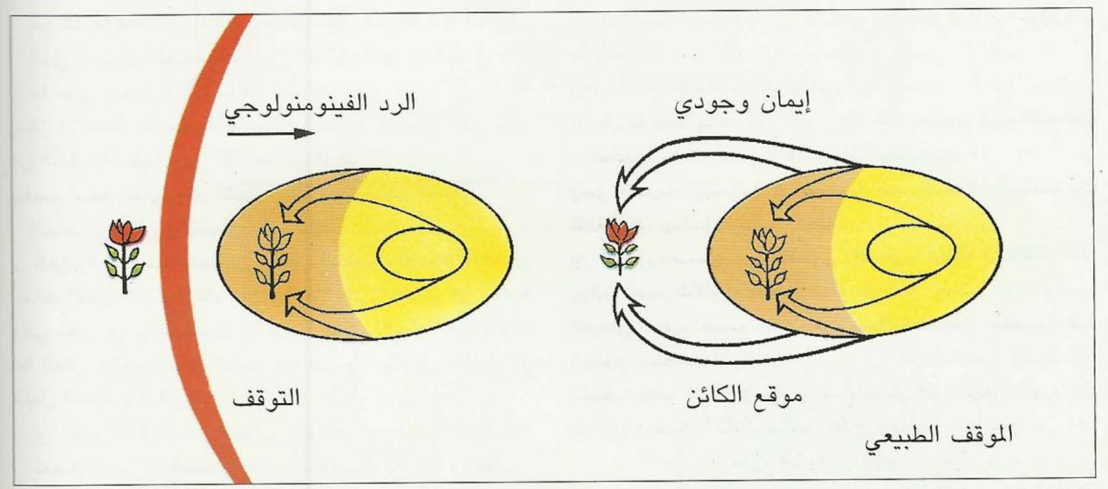
إن لتصور سيمل عن «القانون الفردي» **دلالة أخلاقية**. فلا يرتبط هذا القانون بمعيار عام بل هو يستند إلى الواجب الفردي الذي تخضع له مسيرة حياة الشخص. يتضمن هذا القانون خاصية لإلزام لا مشروط، إلا أنها خاصية قادرة على تكييف هذه الفردية وهذه التاريخية التي تميز الفرد في الواجب، وهذا ما لا يستطيعه قانون عام.

أبرز **لودفيغ كلاغس** (Ludwig klages ١٨٧٢-١٩٥٦) في كتابه «العقل خصم النفس» الحياة في قطبيها **النفس والجسد**، حيث النفس تعبير عن معنى الجسد، والجسد تعبير عن النفس. إن المعايشة الأولية تتوجه إلى ما يصادفنا من حقيقة الصور. ثم إن الصور الأولية في كل ما يتشكل في الحياة تظل بالنسبة إلى النفس الأكثر حقيقة والأشد تأثيرًا.

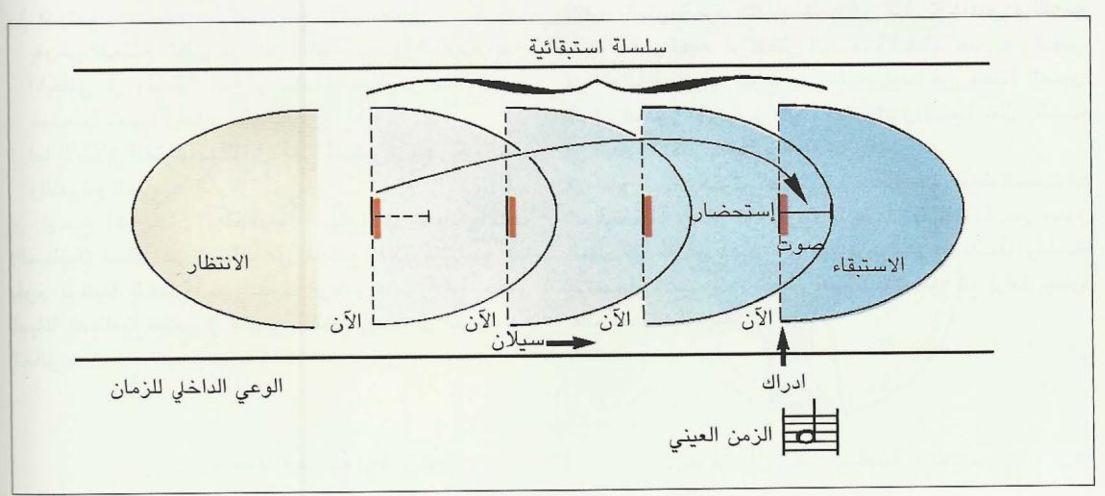
في عالم الحياة الكوني هذا يتكسر العقل على عتبة الحضارات السابقة كما لو كان قوة غريبة قائمة بذاتها. خاصة حين يحول العقل كل ما هو معيش إلى مجرد موضوع، مصنفًا ومقسمًا الإنسجام الأصيل في الحياة ويهدد بالتوافق مع إرادة جبارة عالم حياتنا بالانهيار.



A المعيش القصدي



B التوقف



C الوعي الداخلي للزمان

الظاهراتية ١/هوسيرل ١.

إدموند هوسيرل (١٨٥٩-١٩٣٨) هو مؤسس **الظاهراتية**. والظاهراتية اتجاه فلسفي هو الأشد تأثيرًا في القرن (العشرين). تنطوي هذه التسمية على الالتزام بالتخلي في الفلسفة عن كل تفسير سريع للعالم وعلى العودة، بعد ترك كل الأحكام المسبقة، إلى تحليل كل ما يتجلّى للوعي.

إن استخدام المنهج الظاهراتي (الفينومنولوجي) بالنسبة إلى هوسيرل كان يرمي إلى تأسيس الفلسفة باعتبارها «علمًا صارمًا».

أظهر هوسيرل في مؤلفاته «أبحاث منطقية» (١٩٠٠-١٩٠١) قطيعة مع اتجاهات التحليل النفسي السائدة آنذاك. إذا زعمت هذه المدرسة أن قوانين المنطق ليست شيئًا آخر سوى التعبير عن القوانين النفسية التي تعتبر الأساس والتي يجب الاستناد إليها.

أظهر هوسيرل خلافًا لذلك مثالية المنطق المحض بقوانينه الصالحة بغض النظر عن مجرى سيرورات الفكر.

منذ المبحث الخامس والسادس من أبحاث منطقية، وضع هوسيرل أسس التحليل الفينومنولوجي للوعي، وهذا ما قام بتطويره لاحقًا في كتابه «أفكار من أجل فينومنولوجيا خالصة وفلسفة فينومنولوجية» (١٩١٣). حيث يجب أن تستند كل القضايا

إلى المعطيات الحدسية في ظاهرات الوعي.

أما أساس هذه الفلسفة فيقوم على **مفهوم القصدية** الذي استعاره هوسيرل من فرانز برنتانو (١٨٣٨-١٩١٧). وهو يشير بواسطته إلى الخاصية النوعية التي تتميز بها الظاهرات النفسية، خلافًا للظاهرات الفيزيائية، أي باعتبارها موجهة إلى شيء ما، أي أن تكون باستمرار وعيًا لشيء ما.

أما هوسيرل فقد توسع بهذا المفهوم. تشير قصدية الوعي إلى العلاقة المتبادلة الثابتة بين أفعال الوعي (مثل أدرك، تذكر، أحبَّ) وهي أفعال ترتبط بموضوع (فعل التوجُّه، **Noësis** وجمعها Noësen) والموضوع كما يظهر في هذه الأفعال (الموضوع القصدي، ما هو معين: **Noëma** جمعها Noëmata).

إن الموضوع المعني هو حصيلة تأليف، في هذا التأليف تترابط أفعال التوجُّه المختلفة في وحدة الوعي بالموضوع. والموضوع القصدي (Noëma) ليس الموضوع في كينونته الحقة بذاتها، بل هو الموضوع كما يتم استيعابه قصديًا عبر وظيفة أحاسيس أفعال الوعي. يقوم أساس أفعال القصد على ما يقدم الإحساس من معلومات (الهيولى الحسية).

من هنا يلعب تحليل الإدراك بالنسبة إلى هوسيرل دورًا بالغ الدلالة.

تشكل الهيولى الحسية مع أفعال الوعي المضامين الفعلية في المعيش، في حين أن ما هو معني (Noëmata) هو المضمون غير الواقعي (الموضوع القصدي).

إن سمة القصدية الأساسية هي البحث عن اليقين. واليقين يعني:

العيان الذاتي الذي لا شك فيه لمعني قصدي بالنسبة لوعي مدرك بالأصل.

ولإدراك ظواهر من هذا النمط لا بد من تطوير موقفنا الطبيعي إزاء العالم بشكل جذري، وذلك ما يطلق عليه هوسيرل اسم «الرد الفينومنولوجي». فإننا في الموقف الطبيعي نحمل باستمرار أحكامًا تتعلق بكينونة الموضوعات في ذاتها (الإيمان بالكينونة). أما الموقف الفينومنولوجي بالمقابل فيمتنع عن (إصدار) أي حكم يتناول كينونة أو لا كينونة الموضوعات ما يجعل تأمل الوعي المحض ممكنًا دون أحكام مسبقة.

أي تأمل ما هو معطى كظواهر في إطار العلاقة المتبادلة بين فعل القصد وبين ما هو مقصود أو معني (moësis = moëma).

للتعبير عن هذا النهج استعان هوسيرل بمفهوم استعاره من المدرسة الشكية القديمة: التوقف (Epoché).

ومن الخطوط الأساسية الأخرى في الفلسفة الظاهراتية نشير إلى **الرد الماهوي** (Eidos = Wesen ماهية). إن هدف الرد الماهوي ليس الحالات الخاصة للمعيش القصدي عند أناس محددين، بل القوانين الأساسية المرتبطة بماهية المعيشات. بهذا المعنى تكون الفينومنولوجيا حدسًا للماهية.

بواسطة الرد يصبح بالإمكان إيضاح الأفعال التي بموجبها يكوِّن الوعي ذاته. أما خلفية هذا التكون فتبدو

ماهية الأنا المحضة التي في وعيها لذاتها تتأسس وحدة المعيشات.

بسط هوسيرل عبر مسيرة تطبيقه للمنهج الفينومنولوجي كمًا من التحليلات الذكية. نشير بشكل خاص إلى فينومنولوجيا **الوعي الداخلي للزمان**. هنا يظهر هوسيرل كيف يتأسس وعي الذات الموضوعي - حيث يتم داخله تعيين الموضوعات والأحداث كما لو كانت مستقرة في مكان ثابت - على **الوعي الداخلي** لزمنية الأحداث.

ما هو أولي هنا هو وعي الحاضر، باعتباره الآن الحاضر للإحساس ذلك أن وعي الحاضر هذا هو مكان كل إحضار للأحداث الماضية والمستقبلية.

إن الحاضر ليس منتظمًا، بل هو يمثل امتدادًا، فما كان منه يصار إلى حفظه في الحاضر (retention = استبقاء) وما يحصل في الحال منه فقد كان منتظرًا (protention =)

يرتبط الآن الحاضر بسلسلة من الاستبقاءات بالماضي، الذي كان ذات مرة الآن الحاضر.

إن سلسلة الاستبقاء هذه، والتي تم الاحتفاظ بها كحاضر، هي التي تسمح بالتذكر أن تجد مكانها حدثًا ماضيًا، وأن تستحضره.

A هوسيرل: العالم المعيش بوصفه أساس العلم الحسي

B مارلو – بونتي: «المرئي وغير المرئي»

الظاهراتية ٢/هوسيرل ٢؛ مارلو بونتي.

من إنجازات الوعي الأخرى إلى جانب المكان والسببية، يعتبر **التذاوت** من الإنجازات البناءة أيضًا. فمن الأهمية بمكان أن نعرف كيف يمكن لأنا ترتبط بأحداثها المعيشة أن تتوصل لقبول أنا - غريبة، إذ سيتاح لنا آنئذٍ أن نفهم،

> كيف تتكون الموضعة، بمعنى أن تكون قيمة بالنسبة إلى عدد من الذوات.

يتوقف وعي وجود أنا أخرى على تجربتي الخاصة بالجسم. بالاستناد إلى هذه التجربة أدرك أن طريقة ظهور بعض الأجسام لا يمكن أن تفهم إلا إذا كان جسد أنا آخر قد تمظهر فيها.

> هكذا، فأنا أعيش في عالم يُخْتَبَرُ في الوقت نفسه من قبل آخرين، وهو عالم مشترك بيننا. فالعالم بذلك هو عالم لكل واحد، وهو أيضًا محدد بطريقة تذاوتية.

بدأ هوسيرل في كتاب المتأخر «أزمة العلوم الأوروبية والفينومنولوجيا المتعالية» (١٩٣٦) مرحلة جديدة إذ تركز تفكيره حول فكرة **عالم الحياة** (Lebenswelt). وعالم الحياة هو

> الكلية الممكنة لأفق التجربة التي يقدر في داخلها للأنا المدركة وصاحبة الخبرة أن تتجه نحو الطبيعة الجسمية.

أما تاريخ الثقافة فهو بنظر هوسيرل سلسلة من المؤسسات الأصيلة، ينتقل فيها وعي الجماعة الثقافي إلى قوام موضوعي جديد. أما أكثر هذه المؤسسات وقعًا من حيث النتائج بالنسبة إلينا،

> فهي العلوم الرياضية الحديثة التي تطورت بعد غاليلي والموقف الموضوعي الذي انبثق منها.

تعتبر هذه العلوم عالم الموضوعات الرياضية المجردة بمثابة العالم الحقيقي الوحيد.

> وبما أنه لا علاقة بهذا العالم إطلاقًا مع عالم الحياة الحدسي والذاتي، فإن العلوم تفقد دلالتها بالنسبة إلى الحياة وتقود إلى أزمة معنى العصر الحديث.

وهنا ننسى أن العلوم الموضوعية ليست بدورها إلا نتاجًا ذاتيًا تابعًا لممارسة عالم الحياة، وهي بالتالي حصيلة فعل الذات المكونة. فالهندسة على سبيل المثال إنما انبثقت من مثلنة عالم الإدراك المعطى حدسيًا.

فالعلم الموضوعي يجد إذًا أصله وعلاقته بالمعنى في عالم الحياة الذي ينتمي إليه. وحدها الفينومنولوجيا هي القادرة على تقديم حلٍ لازمة المعنى، حيث تظهر كيفية بناء عالم الحياة انطلاقًا من إنجازات الذاتية المتعالية.

صادفت الفينومنولوجيا في فرنسا أرضًا خصبة. فقد ركز **موريس مارلو بونتي** (١٩٠٨-١٩٦١) تفكيره على إيجاد تحديد جديد للعلاقة بين الطبيعة والوعي عند الإنسان. فعارض بدوره وجهة النظر الطبيعية التي تفسر الظاهرات الإنسانية من الخارج وبطريقة سببية، كما عارض أيضًا وجهة النظر النقدية التي تزعم فهم كل شيء انطلاقًا من الداخل، عبر الوعي الخالص. لقد برهن على وجود

> «بعد ثالث» يكشف النقاب عن العلاقة الحية بين الطبيعة والوعي.

أوضح في كتابه «بنية السلوك» أن السلوك لا يمكن اعتباره مجرد سلوك تابع لآليات فيزيائية، ولا كنشاط روحي صرف. إن المجال الوسط يجب وصفه عبر مفهومَيْ البنية والصورة (gestalt) اللذين ينظمان الواقع بالامتداد إليه.

> «البنية [هي] الترابط الوثيق بين فكرة وجود، إنها التنسيق العارض الذي تتراءى عبره الأدوات أمام أعيننا لتأخذ معنى...».

تظهر فينومنولوجيا الإدراك كيف تتكون علاقتنا بالعالم وقبل أيّة موضعة علمية تبعًا لأفق الإدراك المفتوح إلى ما لا نهاية. وهكذا لا يتبنى الوعي أية وجهة نظر حيادية، بل هو وعي ملتزم على الدوام طالما أنه على تماسٍ مباشر مع العالم. هنا يصار أيضًا إلى التأكيد على علاقة الوعي الوثيقة بالجسم.

> تنطوي تجربة جسدنا على غموض (معجز الدلال) لا يمكن تجاوزه فهو من جانب أول مجرد شيء ومن جانب ثانٍ مجرد وعي.

توجه مارلو بونتي في أعماله المتأخرة «المرئي واللامرئي» نحو **أنطولوجيا جديدة**. فالمجال الوسيط بين الذات والموضوع لا بد من البحث عنه الآن في الكينونة بالذات. من هنا على سبيل المثال راح مارلو بونتي يتحدث عن «جسد العالم».

> إن الإنسان لا يواجه العالم، بل هو يشكل جزءًا من جسده الذي تتأسس فيه البنى والمعاني والمستقبل المرئي لكل الأشياء.

إن الكينونة لا تظهر نفسها للإنسان في امتلائها الكلي، فهي تفلت من كل شفافية. إن حد التجربة يمكن التدليل عليه عبر الترابط بين المرئي واللامرئي.

فاللامرئي ليس كينونة - لا - مرئية - بعد، بل هو خفاء مبدئي يجد أساسه في فعل النظر بالذات.

> إن الموضوع يكون معطى، على أساس ما ليس مرئيًا فيه (إن موضوعًا يرى من كل المنظورات ليس موضوعًا). إن ما لم يُضِفْه الرسام إلى اللوحة هو أيضًا جزء منها: والجملة تفهم على خلفية ما قيل وما سكت عنه.

إن هذه الكينونة اللانهائية الموجودة خلفنا التي تعصى على كل إدراك منظم، هي ما يسميها مارلو بونتي بالكينونة الخام أو الكينونة المتوحشة.

القيمة
فعل الاحساس
غير مقبول – مقبول
إحساس محسوس
سوقي – نبيل
احساس حيوي
جميل – قبيح
حق – غير حق
صادق – كاذب
احساس
عقلي
مقدس –
مدنس
الحب
الشخصي
القديسون
جماعة
الايمان
الفنان، المشترع
الفيلسوف
الشعب
البطل
جماعة الحياة
مهندس الحياة
العامة
النموذج
الجماعة

A تراتبية القيم

العقل
العقل العملي
الذاكرة القائمة
على التداعي
الغريزة
سيل الأحاسيس
العقل
الجدل
دفق
معرفة الماهية
(يكون كذا)
عوامل مثالية
التطور الثقافي
والاجتماعي
عوامل فعلية
المعيش الحقيقي
(الدازين)

B الانتروبولوجيا

الظاهراتية ٣/شيلر.

وسع **ماكس شيلر** (١٨٧٤-١٩٢٨) حقل الفينومنولوجيا بتطبيقها في مجالات الأخلاق وفلسفة الثقافة وفلسفة الدين. وقد حدد فهمه للفينومنولوجيا كما يلي:

«إن الفينومنولوجيا بالدرجة الأولى هي... الاسم الذي يشير إلى موقف تأملي فكري يصار عبره إلى النظر (er-schauen) إلى شيء، أو إلى عيش (er-leben) شيء. دون هذا الموقف يظل الشيء مخفيًا؛ أي مجال وقائع من جنس معين... إن ما هو مرئي أو معيش لا يكون «معطى» إلا في فعل رؤية أو حياة بالذات ومن خلال تمامه: ولا يظهر إلا فيه وفيه فقط».

انتقد شيلر في كتابه «الصورية في الأخلاق وقيم الأخلاق المادية»، أخلاق كانط الصورية مطورًا في إطار رده نظريته الخاصة في القيم مبديًا قناعته،

«أن تمثال الصفيح هذا [القانون الأخلاقي الكانطي] يسد الطريق الفلسفي ويمنع تشكيل نظرية عينية... قادرة على الوصول إلى التمييز بين القيم الأخلاقية وفي تراتبيتها وفي المعايير التي تتعلق هذه التراتبية بها. واعتقد أنه قد منع بذلك أيضًا تطبيق القيم الأخلاقية على الحياة الإنسانية انطلاقًا من تمييز فعلي لهذه القيم».

فالقيم بالنسبة إلى الإنسان هي معطيات ما قبلية ومثالية وهي في أفعال الإحساس عنده. ولا وجود لها في «سماء من القيم» قائمة بذاتها بل هي ترتبط بالشخص باعتباره مراكز أفعال.

وباعتباره «انفعاليًا ما قبليًا» يشكل الماهية الضرورية بالنسبة إلى القيم.

ابتعد شيلر عن الصورية الكانطية لأن القيم بالنسبة إليه تتحد تبعًا لمضمونها وهي ترتبط بالشخص. ومع ذلك فقد استبعد النسبية بتأكيده على نظام قيم ما قبلي.

فالقيم تقوم عبر تراتبية فوق تاريخية. حيث تعبر كل درجة من درجاتها

عن فعل شعور معين، عن نمط من الشخص وعن شكل من الجماعة: فالأفضلية يجب أن تُعطى للقيم العليا (لوحة A).

تتمثل القيم عبر الأشياء أو عبر المنافع، إلا أنها وفيما يتعلق بقيمتها كقيم على انفصال عنها. من هذا الجانب فهي

تشبه الألوان التي تظهر على أغراض معينة إلا أنها تظل مستقلة باعتبارها صفات لون.

إن ماهية الإنسان لا تتحدد بحسب شيلر في فكره أو في إرادته أولًا، بل في **الحب**.

فالإنسان هو كائن حب (Ens amans).

فكل معرفة وكل تناول لقيمة إنما تتقوم في القدرة على المشاركة في الكينونة، ولهذه جذورها في الحب. ثم إن تراتب القيم والأفعال التي تعكس قيمة معينة إنما تشكل نظام حب (ordo amoris) بالنسبة إلى الإنسان.

«والذي يمتلك نظام حب إنسان ما يمتلك الإنسان. فهو بالنسبة إليه تمامًا باعتباره ذاتًا أخلاقية مثل صيغة الكريستال بالنسبة إلى الكريستال».

من الأمور الحاسمة في تفكير شيلر تحديده لمفهوم **الشخص**: إذ يحدد الشخص بوصفه وحدة وجود من أفعال مختلفة (فعل الإحساس والتفكير والإرادة والحب).

«إن الشخص هو وحدة - وجود عيني، وحدة أفعال ماهية من شتى الأنواع...».

من هنا يجب التمييز بين الأنا التي تحدد تبعًا لوظائفها النفسية (الوظائف الحسية على سبيل المثال عن الشخص).

فالشخص وحيد نفسه ولا يخضع لأية موضعة. ولا يتعرف الشخص إلى نفسه إلا عبر اكتمال أفعاله، ولا يتعرف إلى الآخرين إلا عبر تعاونه مع أعمالهم واستباقها واستعادتها.

كذلك تحدث شيلر عن الأشخاص الجمعيين (الأمة والكنيسة) وإليهم ينسب وعيًا خاصًا يستند إلى وحدة أفعال مشتركة.

والشخصية الإلهية تشغل أيضًا موقعًا مميزًا في تفكيره، ونحوها ينزع الشخص الإنساني.

إن فكرة الله هي القيمة الأسمى، وحب الله هو أسمى أشكال الحب.

فيما بعد طور شيلر تصوره المسيحي متحدثًا عن ألوهية في طور الصيرورة.

كرس شيلر في مرحلته المتأخرة جهده من أجل وضع مشروع **أنتروبولوجيا** فلسفية. ففي كتابه «موقع الإنسان في الكون» طور أطروحته حول بنية تراتبية في الحياة النفسية.

الدرجة الأولى هي دفق الأحاسيس، وهذا ما تشترك فيه كل الكائنات الحية من النبات إلى الإنسان. يليها الغريزة، والذاكرة الترابطية والذكاء العلمي (إمكانية الاختيار والقدرة على الارتقاب) وأخيرًا

وعند الإنسان وحده العقل.

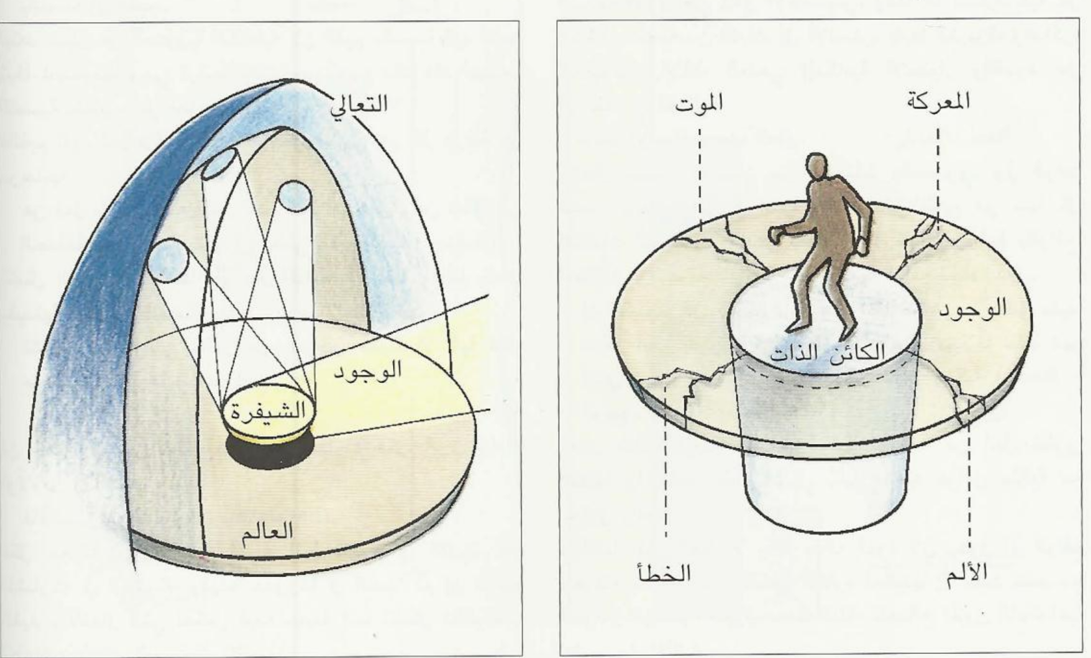
بالعقل يتحرر الإنسان من الارتباط بالعضوي. وفي الوقت نفسه يدخل العقل في صراع مع الدفق الذي هو مبدأ كل الكائنات الحية. ففي الدفق تتأسس كل تجربة ترتبط بالواقع، انطلاقًا من تجربة المقاومة التي يبديها الواقع تجاه الدفق.

إن الكينونة التي نختبرها في هذه المقاومة هي ما يطلق عليها شيلر إسم الوجود (Dasein). أما العقل فخلافًا لذلك فهو الذي يجعل تجربة الوجود بشكل معين ممكنة (Sosein - الوجود هكذا) (الماهية Wesen).

تعتبر ثنائية العقل والدفق ثنائية حاسمة من أجل تطوير الثقافة والمجتمع ضمن شكلٍ تتمازج فيه عوامل مثالية مع عوامل واقعية.

وبالفعل فإن العقل لا يملك بذاته القوة لأن يحول إلى الواقع معرفته بالماهية. فلا تكتسب أفكاره فعاليتها إلا حيث تتحد مع العوامل الواقعية (الميول، حفظ البقاء المصالح الميول الاجتماعية على سبيل المثال).

A حالات «الضام»



C شيفرات التعالي

B المواقف القصوى

الفلسفة الوجودية ١/ياسبرز.

يعتبر **كارل ياسبرز** (١٨٨٣-١٩٦٩) من أكثر فلاسفة الوجود تأثرًا بفلسفة كيركغارد (ص ١٦٣) في القرن العشرين. فهو يضع فلسفته في إطار الرد على التحدي الذي ألقاه كيركغارد ونيتشه. بدا ياسبرز في السنوات الأخيرة من حياته كاتبًا سياسيًا ملتزمًا.

أبرز ياسبرز في كتابه الكبير الأول «الفلسفة» أولًا حدود المعرفة العلمية والموضوعية:

في العلوم يرد الكائن بكليته إلى الموضوعي، أي إلى ما يمكن درسه من الخارج.

إلا أنه وبهذه الطريقة لا يمكنني أن أفهم الكينونة التي هي أنا، إذ لا يمكنني أن أعرف نفسي إلا من الداخل، عبر وعي إمكانياتي الخاصة. إن مهمة توضيح الوجود هي بالتالي،

توجيه كل فرد نحو أصول وجوده - بالذات، التي عليه أن يعيها والتي باستطاعته وحده تحقيقها.

إن ما يستطيع أن يكونه الإنسان بشكل أصيل، لا يمكن أن يجده في وجوده البسيط التجريبي (وجود = Da-sein الوجود هنا) بل عليه أن يحققه في حريته.

الوجود (selbst sein = existenz = ذات - كينونة) هو

إذًا بالنسبة إلى ياسبرز، كل ما يشكل الأنا خاصتي بشكل أساسي.

خلافًا لكل ما لا ينتمي إلي إلا خارجيًا وما يمكن تبادله ويرتبط بشروط لم أقم أنا بوضعها.

«إن الكينونة التي - في ظاهرة الوجود المتعين Dasein - لا تكون، بل يمكن ويجب أن تكون والتي تقرر تاليًا ما إذا كانت أزلية، هذه الكينونة هي أنا بالذات باعتبارها وجودًا».

يجد الإنسان نفسه، بوصفه Dasein منغمسًا وسط شروط موجودة سلفًا وتبعًا لنمط طبيعي ثقافي تاريخي لم يقم هو بوضعه بنفسه. ولكنه وسط هذا كله هو الذي يقرر بالنسبة إلى ما يعتبره أساسيًا.

وطالما يعيش الإنسان دائمًا وأبدًا وسط الطمأنينة الهادئة التي تؤمنها الظروف الخارجية، فهو بحاجة إلى دفع خاص يجعله في مواجهة مع وجوده الخاص.

يتمثل هذا الدفع بمواجهات مع **مواقف حدِّيّة** هي:

الموت، المعركة، الألم والخطأ.

إن معاناة المواقف الحدية ستبرز أن التعلق بالشروط الخارجية هو تعلق سطحي ويمكن أن ينكسر في كل لحظة، وحينها سأجد نفسي وقد ألزمت بالعودة جذريًا إلى ذاتي.

يهدد وعي الموت وبشكل قوي الوجود البسيط، ليصبح الموت محك الاختبار الأكثر تجذرًا:

إن ما يبقى أساسيًا بمواجهة الموت هو ما ينتمي إلى الوجود؛ أما ما يصير متهافتًا فهو الوجود Dasein البسيط.

إلا أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق وجوده بمعزل عن شروط الوجود - هنا Dasein. وهذا ما يعبر عنه **بالتاريخية** كوحدة تجمع الوجود والوجود - هنا، وحدة الضرورة والحرية والزمان والأزلية.

ولا يمكن للإنسان أيضًا أن يتوصل بمفرده إلى تحقيق وجوده، بل هو بحاجة إلى الآخر، من هنا يكتسب التواصل دلالة خاصة.

عبر الآخر فقط يمكن للإنسان أن يفهم ذاته.

إن التواصل الوجودي هو بمثابة ترفيع متبادل للذات في الآخر.

وإذا لم يقدر للوجود أن يتأسس في الوجود - هنا البسيط (Dasein) فلا بدَّ له إذًا من أصل آخر.

وهذا ما يتجذر برأي ياسبرز في التعالي.

في التعالي يجد الوجود وجهته، والتعالي هو مصدر إمكانية حريته.

أما في كتابه الفلسفي الثاني «عن الحقيقة» (١٩٤٧) وهو على جانب كبير من الأهمية فقد تناول نظرية «الضام» من خلال نظام فلسفي متكامل.

«**الضام**» (das umgreifende). هو ما يضم كل الموجودات الفردية، دون أن يكون بذاته مضمومًا بغيره. إنه الكينونة بالذات».

أمّا **حالات الضام السبع** فهي

أ- الدازين (الوجود - هنا) أي حياتي ضمن العالم الذي يحيط بها. إنه فضاء التجربة الذي يجب أن يدخل فيه كل شيء حتى يصبح من أجلي.

الوعي عامة هو وسيط الفكر الموضوعي والمقبول كليًا. أما الروح فهي خلافًا لذلك، تعيش عبر المشاركة بالأفكار المؤسسة للكلية وللأحاسيس.

هذه الحالات التي تعبر عما أنا عليه بالذات، يقابلها العالم، باعتباره الفضاء الذي يجب أن يظهر فيه كل ما هو موجود عامة.

هذه الحالات المحايثة للضام يمكن تجاوزها وتحقيقها بالوجود وبالتعالي.

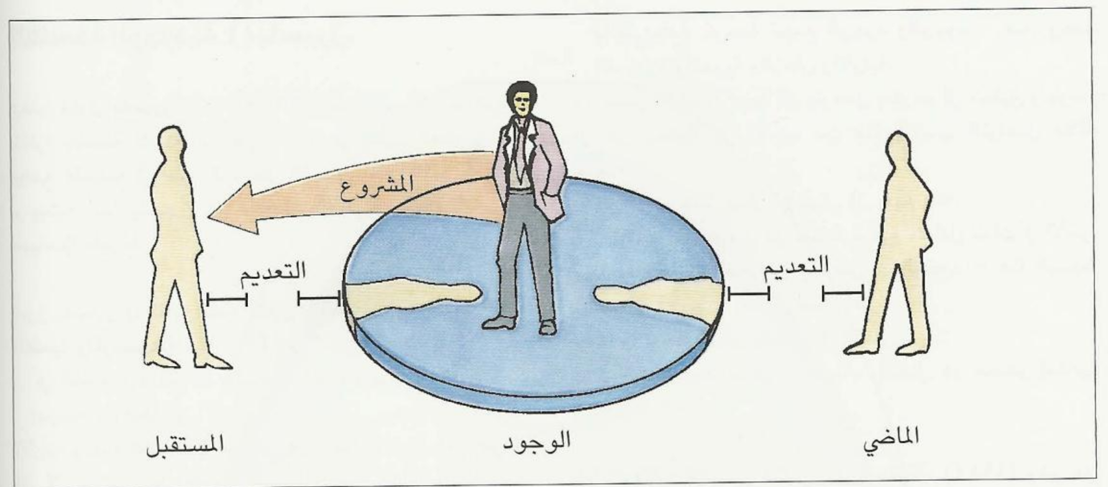
فالتعالي بنظر ياسبرز هو ضام الضام، إنه أصل كل كينونة.

وحده الوجود يطلعنا على التعالي وذلك من خلال قراءة هذه الشيفرات (وكل شيء يمكن أن يصبح شيفرة الطبيعة، التاريخ والسقوط) تصبح المحايثة شفافة بالنسبة إلى التعالي.

أما العقل أخيرًا فهو قوة الحقيقة الموحِّدة والفاعلة التي تمارس عملها في كل الحالات الأخرى.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن حالات الضام هذا هي، بالنسبة إلى ياسبرز، حالات موحَّدة ولها أصل واحد ويمكن أن تكون متداخلة. ولكل حالة أن تستقي معنى الحقيقة من علاقتها بالأخرى.

أما اللا - الحقيقة فتنشأ حين تعزل إحدى هذه الحالات أو حين تطرح قيمتها بمعزل عن القيم الأخرى.



A الوجود



الكينونة - مرئية من الآخر هي حقيقة نظر - الآخر

B النظر



C تحديدات الكينونة

الفلسفة الوجودية ٢/سارتر.

تأثرت **وجودية جان بول سارتر** (١٩٠٥-١٩٨٠) بفينومنولوجيا هوسيرل، وبهايدغر وبهيجل وأخيرًا بالماركسية. شأن كامو ألّف سارتر أيضًا قطعًا مسرحية وروايات،

ما جعل **الوجودية**، خاصة في فرنسا ولردح من الزمن، تيارًا فلسفيًا رائجًا.

يعتبر كتاب سارتر الأساسي «الوجود والعدم» محاولة تأسيس أنطولوجيا فينومنولوجية. لذلك ينطلق من السؤال عن الكينونة. مميزًا

الوجود في - ذاته باعتباره كينونة الأشياء مستقلة عن الوعي، عن **الوجود - لذاته** باعتباره كينونة الإنسان محددة بالوعي.

لا يرتبط الوجود في - ذاته لا بذاته ولا بأي شيء آخر، إنه إيجابية «مكثفة» لا يقطعها أي لا - وجود. إنه ما هو عليه. أما العدم فهو غير معطى إلا في وعي الإنسان. أما الوجود - لذاته فله القدرة على الإعدام (تصور العدم).

«إن الوجود الذي عبره يأتي العدم إلى العالم هو وجود، تطرح مسألة عدم الوجود داخل وجوده. إن الوجود الذي به يأتي العدم إلى العالم يجب أن يكون عدمه الخاص».

تلك هي غائية الوجود الإنساني. وهي غائية تحمل في طياتها السلب الخاص بها، أي أنها متناقضة:

وجود هو ما ليس هو، وما ليس هو، هو.

تنم هذه الصيغة عن واقعة مؤداها أن الإنسان كائن يسقط نفسه إلى ما يتجاوز الحاضر. في المستقبل فهو يتحدد بإمكانياته. إنه عبر هذا **المشروع** دائمًا في ما وراء ذاته.

إنه ما ليس هو بعد.

ثم إنه لا يمكننا رد الإنسان إلى مجرد المعطى المزيف.

فهو ليس فقط ما هو عليه، بل إنه ما يفعله بنفسه.

تقوم كينونة الإنسان إذًا على **الحرية**. فهو لا يستطيع أن يفلت من واجب تحقيقه لذاته، أي أن يجعل من نفسه ما هو عليه: إنه محكوم **بالحرية**.

إن الحرية هي إعدام الـ في - ذاته عبر المشروع.

لا تُرفع الحرية من خلال المعطى المزيف (مقاومة الأشياء، والآخرين والجسدية على سبيل المثال) ذلك أن الحرية هي التي تكشف هذه الأمور باعتبارها حدًّا؛ لا تحديد إلا داخل مشروع حياة عيني.

وبما أن سارتر يعتقد أنه لا وجود لإله يعطي الإنسان ماهيته، فإن الإنسان يتحدد عبر وجوده بالذات:

«ماذا يعني هنا أن يسبق الوجود الماهية؟ هذا يعني أنْ يوجد الإنسان أولًا، أن يتصادف وأن يتواجد في العالم وأن يتحدد فيما بعد».

إن الإنسان ملقى به ضمن المسؤولية الكاملة تجاه نفسه. إلا أنه يملك أيضًا إمكانية اللا-صدق تجاه نفسه. إن لعبة التزييف والمشروع الحر هي لعبة يعاد تأويلها والتلاعب بها بحيث

يمكن تجنب مسؤولية كينونته الخاصة.

يحتل بحث العلاقة بالآخر مكانة هامة في فكر سارتر. فقد كشف سارتر بنية الوجود - من أجل - الآخر من خلال تحليله للنظر (الذي لا يمكن قصره على العين كعضو حاس). إن الوجود - المرئي يعني أن كينونة الواحد أو الفرد هي (كينونة) تُحدد دائمًا بوجود الآخرين.

وحيدًا لأجل ذاته، يكون الفرد مستغرقًا عبر فعله المباشر فلا يعتبر نفسه في وعيه مثل من هو في ذاته في فعله.

إلا أن نظرة الآخر تسمره، وتحوله إلى موضوع. إنه تحت رحمة حكم الآخَر.

لقد عبر سارتر عن ذلك مستعينًا بمثل شخص يسترق النظر من ثقب باب.

لنتصور شخصًا استغرق في تطفله وضاع في عمله دون أن يعي - نفسه إطلاقًا. والآن يفاجئه الآخر (ينظر إليه). في هذه اللحظة فهو يتحدد باعتبار ما هو عليه، مسترق نظر حسود.

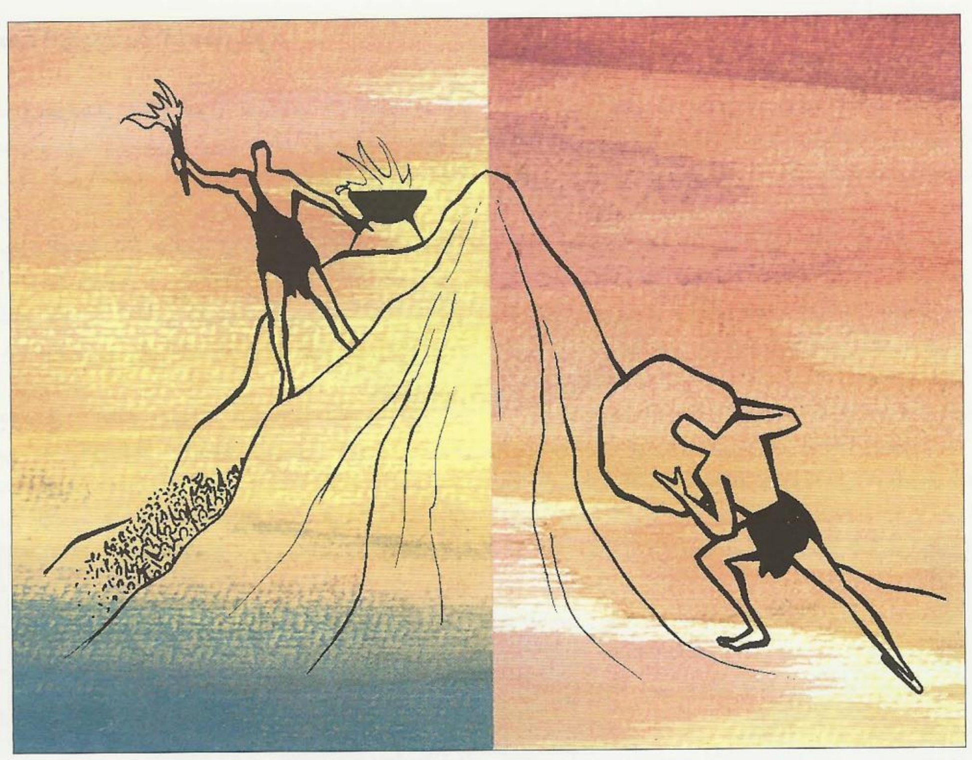
حتى يعرف الإنسان ذاته، لا بد له من الآخر. إن موقف الإرتهان تجاه الآخر يمكن تجاوزه حين يتحول الفرد بوعي نحو إمكانياته الخاصة.

إنه يختبر وجوده الذاتي من خلال طريقته، أن لا يكون الآخر.

وسع سارتر في كتابه «نقد العقل الجدلي» تحليلاته لتطال حقل المجتمع، جاهدًا لمصالحة الوجودية مع الماركسية. فالتفسير الماركسي للتاريخ من وجهة نظر تناقض الشروط الاقتصادية وألينة الفرد، إنما يعالج أيضًا الواقع الاقتصادي والاجتماعي الذي يتحقق في داخله المشروع الوجودي. من أجل ذلك ارتأى سارتر تحقيق وساطة جدلية بين الحرية الفردية والمعطيات المادية والاقتصادية التي يفرضها المجتمع. من أجل ذلك يجب

«خلق معرفة فهمية سيجدها الإنسان في العالم الاجتماعي وسيتبعها بالممارسة. أو إذا شئنا في المشروع الذي يقذفه نحو الممكنات الاجتماعية انطلاقًا من موقف محدد».

في الماركسية، انتقد سارتر خضوع الفرد للهدف الكلي لبناء تاريخي ما قبلي. لهذا السبب يجب أن تندمج الوجودية بالماركسية بهدف كسر الدوغمائية.



A كامو: الانسان في العبث والانسان في التمرد

تضامن

بحث
عن الحس

العدول عن
احساس
متعالٍ

أخلاقيات
القياس

العالم

التمرد

بحث
عن الوحدة

العبث

B كامو: العبث

الفلسفة الوجودية ٣/ كامو؛ غابرييل مارسيل.

تتسم أعمال **ألبير كامو** (١٩١٣-١٩٦٠) بأنها «فكر يعبر عنه بالصور، فنحن لا نجد عنده مصنفات فلسفية منهجية، بل محاولات فلسفية وأدبية وسياسية، قصص وروايات ويوميات يعبر فيها عن أفكاره.

تناول كامو في كتابه «أسطورة سيزيف» تجربة العبث التي تتمظهر عبر وعي الهوة التي يصعب تجاوزها بين الأنا والعالم. يمكن لوعي **العبث** أن يأخذ بالإنسان فجأة، ذلك حين تنهار كواليس الحياة اليومية وحين يجد الوعي نفسه مباشرة تجاه الغربة وتجاه عداوة العالم.

«تلك هي الغربة: أن ندرك كم أصبح العالم «كثيفًا» وأن نعتقد إلى أي مدى أصبح الحجر غريبًا، كيف أصبح العالم غير قابل للاختراق بالنسبة إلينا، وبأية كثافة يمكن للطبيعة أو لمنظر أن ينفينا... لقد أفلت العالم منا لأنه أصبح مجددًا ذاته».

إلا أن الإنسان سيجد في ذاته الحنين الدؤوب إلى وحدته التي افتقدها وإلى ملء المعنى. في هذه الهوة التي تفصل بين توق الإنسان إلى الوحدة والوضوح والمعنى والعالم الذي ينفي كل ذلك، في هذه الهوة يكمن العبث.

«يتولد العبث من هذه المواجهة بين النداء الإنساني وسكوت العالم غير المعقول».

يجب أن يظل العبث باعتباره يقينًا أوليًا وباعتباره فرضية أولية. ينتج عن ذلك رفض إلحاق أي معنى ما ورائي للوجود المتعين وإلزام الإنسان،

بأن يتكيف وسط عالم على قياس الإنسان وألا يأمل بشيء أخروي أو ينهل مما هو معطى.

قدر الإنسان أن يأخذ الألم على عاتقه في عالم لا معنى له ولا وجود لله فيه.

إن بطل العبث هو سيزيف؛ فالآلهة قد أنزلوا عقابهم عليه دافعين به إلى تحقيق مهمة عبثية لا نهاية لها، كل ذلك لاحتقاره لهم ولتقديمه إرادة الحياة على مقامهم. لكن سيزيف وفي ساعة وعيه وحين يعود لصخرته ليعاود عذابه، سيكون أرفع من قدره.

«لا وجود لقدر لا يمكن تجاوزه بالاحتقار... لقد جعل سيزيف من القدر عملًا إنسانيًا، يجب أن يسوَّى بين الناس».

وبما أنه لا وجود لشيء عبثي خارج الإنسان وخارج العالم، فإن العبث يظل قيمة لا يمكن نفيها دون أن ينفي الإنسان نفسه، أي أن ينفي الحياة بالذات.

إن موقف الإنسان الأساسي هو معارضة العبث. وعلى الإنسان من أجل ماهيته الخاصة،

أن يتمسك بمطلبه اللامشروط بالوحدة وباكتمال المعنى، حتى لو كان يعرف أن ذلك لن يتحقق.

إن معارضة الإنسان لشروط وجوده كان موضوع كتاب كامو «الإنسان المتمرد». حيث يدرك الفرد أنه ليس وحيدًا تجاه قدره فيتماهى مع الناس الآخرين الذين يعانون الألم. من هنا يعتبر التضامن في أساس كل تمرد. وإذا ضحّى الإنسان بنفسه إبّان مسيرة التمرد فذلك سيكون لصالح خيرٍ ما (الحرية، العدالة) وهذا ما يتجاوز قدره الخاص.

إن الصورة الرمزية التي استعان بها كامو هنا، هي صورة بروميثيوس الذي يسرق المعرفة من الآلهة ليحملها إلى الناس الذين يعانون العوز.

عرف التمرد إبان مسيرة التاريخ أشكالًا ضالة، خاصة حين يصار إلى تجاهل مصدره في العبث وفي التضامن، وحين يصار إلى التضحية بالناس لحساب غاية نهائية مزعومة وكلية، مما يدفع بالتمرد نحو العدمية ونحو احتقار الناس.

وإذا استحالت معرفة المعنى المطلق والموضوع سلفًا والذي يسير الحياة فذلك يعني

أن على الإنسان أن يعرف المقياس الصحيح داخل إمكانياته الخاصة.

بالإمكان التقدم باتجاه المقياس الصحيح بفضل «الفكر السائد في منطقة البحر المتوسط». هذا الفكر الذي تجسد في المناطق المحيطة بالبحر المتوسط وبالفكر اليوناني الذي ساد فيها. في هذا المشهد نجد توازنًا بين المتناقضات، بين الظل والضوء، بين الشمس والبحر. ومرة أخرى يستعير كامو شاهده من الأسطورة اليونانية:

«إن نيميزيس هي التي ترمز إلى القياس، إنها إلاهة القياس لا الثأر. وكل من تجاوز القياس تعاقبه بقسوة».

دافع **غابرييل مارسيل** (١٨٨٩-١٩٧٣) عن وجهة نظر مسيحية داخل الفلسفة الوجودية. في كتابه «الكينونة والمِلْكِيّة» يضع مارسيل هذين الموقفين الفلسفيين الواحد منهما مقابل الآخر. في حالة «الملكية» يصار إلى التعبير عن الموقف النازع نحو الموضعة والتوجه نحو الامتلاك إزاء العالم والآخرين وإزاء الذات. تتوافق هذه الحالة مع الفكر المجرد والنازع إلى الموضعة. إلا أن الإنسان هنا لا يكون عادلًا تجاه مصيره الأنطولوجي.

وبالعقل، لا وجود للإنسان من البدء عبر التحديات، بل بمشاركة الناس الآخرين والوجود الإلهي.

والإنسان يعي ذلك عبر «خشوع» داخلي، يستسلم للكينونة. إن مشاركة الكينونة تتحقق بالحب الذي ينفتح على الآخر دون تحفظ والذي يوصل إلى الله باعتباره الـ أنت المطلق.

القلق

أحدهم
(الضمير المجهول)

الاستغراق

الكينونة مع

أداة

الوجود
الماضوي

المستقبل

الحدثية

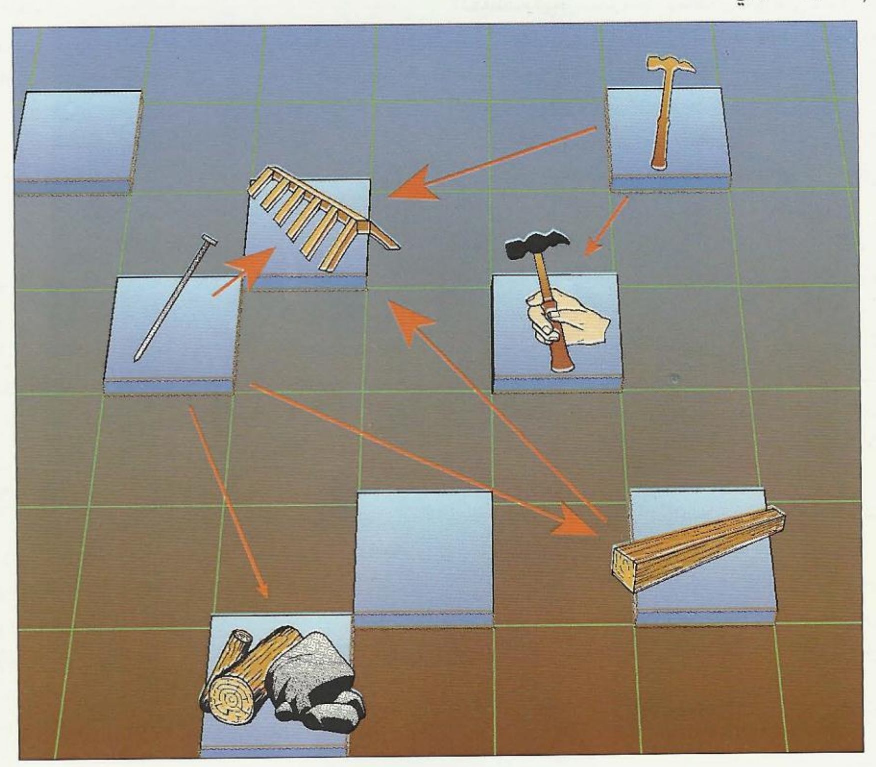
الحالة
الوجودية

الكينونة المرميّة

الكينونة – في – العالم

الحاضر

A الدازين/الكائن العيني



B أنماط الإحالة إلى الأداة

هايدغر ١.

يعتبر **مارتن هايدغر** (١٨٨٩–١٩٧٦) من أبرز مفكري القرن العشرين. بل إن تأثيره قد تجاوز الفلسفة ليشمل اللاهوت وعلم النفس والنقد الإدبي.

أما اللافت للنظر فكان استخدامه لتعابير لغوية خاصة به واستعماله لها لأعطاء دلالة جديدة للكلمة التي يستخدم.

أراد في كتابه الرئيسي «الكينونة والزمان» (١٩٢٧) أن يعيد طرح السؤال عن «معنى الكينونة»، طامحًا إلى إعادة بناء هيكلية أنطولوجية أساسية. أما نقطة انطلاقه فهي **الإنسان** الذي يدرك مفهوميًا بوصفه **دازين** Dasein (موجود – هنا؛ الكينونة – هنا) ذلك أن كينونته حين تضاف إلى الكينونة، فهي ذاتها متميزة بفهمهما للكينونة.

«الدازين هو إمكانية كينونة وهو بالنسبة إلى الكينونة هذه الكينونة الخاصة... هذه الكينونة بالذات التي بإمكان الدازين أن يتصرف إزاءها بهذا الشكل أو ذلك، وهو دائمًا يتصرف بطريقة ما، هي ما نسميه الوجود (Existenz)».

إن الوجود (كينونة الدازين) هو ما يحدد كل دازين بالذات باختياره من ضمن الإمكانات الخاصة به. وقد يربح في ذلك أو يخسر. وهذا يعني

أن يكون ضمن حالة كينونة الأصالة إذا ما استطاع أن يحقق نفسه، أو ضمن حالة عدم الأصالة إذا ما خضع للإمكانيات التي تفرض من الخارج.

وبما أن الدازين يتحدد انطلاقًا من الإمكانيات التي هي ذاته، فإن فهم الدازين يجب أن ينطلق من وجوده: فلا يمكن اشتقاقه من ماهية عامة قائمة سلفًا. فلا يمكن إدراك صفات كينونة الدازين من خلال المقولات (كما هي الحال بالنسبة إلى كينونة ما ليس دازين)، بل هي تدرك من خلال **التعيّنات الوجودية** الحياتية.

إن تركيب الدازين الأساسي هو «الكينونة – في – ال – عالم» ودلالة ذلك «أن تكون متآلفًا مع، معتادًا ومعاشرًا»، وهذا ما يدرك بواسطة وجوديّ «الانهمام». أما طريقة التآلف مع العالم فتمتاز قبل أي شيء آخر بالتعاطي مع الموجود الذي يطلق عليه هايدغر إسم «الأداة» (zeug).

تتحدد الأداة بكونها «بمتناول اليد» أي أنها قابلة لتكون موضع استخدام (أداة يدوية على سبيل المثال).

تنتظم الأداة، أيّة أداة وسط مركّب من الإحالات، أي أن الأداة لا تحدد في ذاتها بل تبعًا لوجهة استعمالها. ويشارك هذا المركب في بناء العالم جاعلًا السؤال عن «كيف» العالم مفتوحًا (لوحة B).

إلى جانب ذلك فإن الدازين هو «كينونة – مع»، باعتبارها شرط إمكانية الالتقاء بدازين آخر. إن التعامل مع الآخر (ما لم نفهمه بالمعنى الأخلاقي أو الاجتماعي) إنما هو «اهتمام».

غالبًا ما لا يحقق الدازين إمكانياته الأكثر أصالة، بل هو يجد نفسه في «الاستحقاق في الـ أحد الناس» (Man = الضمير الذي يشير إلى مجهول). على أن لا يحرم هذا الآخر المجهول الدازين من كينونته.

أي أن يتم التفاهم على قاعدة ما «يُفعل»، أي أن يعيش وسط الكفاف وفي اليومي.

إن الحالة التي يتفتح منها العالم والكينونة مع الوجود على الدازين هي أساسًا «التعاطف».

والحالة هذه (التعاطف) تعبر عن نفسها عبر المزاج الذي يعلن كيف يتم الشعور (الفرح، الحزن، الضجر والخوف).

وفي التعاطف يزداد الدازين أيضًا وعيًا «بكونه ملقى» في العالم أي أن عليه أن يواجه «واقعًا عينيًا حدثيًا»، (Faktizität) لم يختره ودون أن يصل إلى جواب يتعلق «بمصدره».

أما الحالة الوجودية الحياتية الثانية الأساسية في الدازين فهي الفهم. الحالة هذه ترتبط بالإمكانيات لأننا نجد فيها صفات المشروع.

في الفهم يستطيع الدازين أن يدرك إمكانية – كينونته الخاصة، كما يدرك أيضًا وحدة العالم وحقيقة سياقه.

أما الكلام، أخيرًا، فهو الترابط الدال على العقلنة المرتبطة بالتعاطف في الكينونة – في – الـ – عالم.

يعتبر الانهمام (الهمّ) بنية الدازين الأساسية. وهو يشكل وحدة:

الحالة الوجودية الحياتية (إمكانية – الكينونة) والحدثية (الكينونة – الملقاة) والاستغراق في الغير (الـ هو [المجهول]).

يكون الدازين موجودًا حين يسقط نفسه باتجاه إمكانياته الأصيلة وهو يكون دائمًا ملقى به في عالمه الذي يحدد بطريقة مصطنعة، إمكانياته.

أما الحالة الأشد سيطرة فهي الاستغراق في كفاف الهو (للمجهول) حيث يتوجب على الدازين أن ينتزع نفسه منه تحقيقًا لأصالته.

وجد هايدغر في القلق موقفًا أساسيًا يجد الدازين نفسه ملقىً فيه تجاه نفسه وتجاه إمكانياته الأكثر أصالة.

إن «ما هو قبل» القلق ليس شيئًا محددًا بطريقة تختلط بالعالم (كالخوف) بل أن الكينونة – في – الـ – عالم باعتبارها كذلك.

في القلق يقذف بالدازين إلى ذاته متحررًا من مجال الهو (للمجهول) وبالتالي يصبح حرًا تجاه إمكانية كونه ذاته.

كذلك يوحي القلق للدازين نهائيته وعدميته، إذ يدرك نفسه باعتباره «كينونة من أجل الموت». بل إن هذا «سبق» إمكانياته الأكثر تطرفًا الذي

يكشف للدازين ضياعه في الهو (إذ لا نجد في الموت أي مساندة من قبل الآخر)،

وهذا ما يحمله على أن يكون ذاته وأن يفهم نفسه في كليته (التي إليها تنتمي الكينونة من أجل الموت). يعرف الدازين إمكانية أصالته عبر نداء الوعي.

لا يستدعي الوعي شيئًا محدّدًا، بل إن الدازين يحمل نفسه إليه بالذات نحو إمكانية – كينونته.

A انفراج الكينونة

B سمة التقنية في التحدي والتنكر

هايدغر ٢.

يرتبط إدراك كلية بنية الدازين، بالإجابة عن السؤال الذي يجعل وحدة الدازين ممكنة في الانهمام. بالنسبة إلى هايدغر، إنها **الزمنية**. إن القرار المسبق الذي بموجبه يجعل الدازين نفسه موجهًا نحو إمكانياته، ليس ممكنًا إلا من خلال ظاهرة المستقبل، وبواسطتها يستطيع الدازين أن يعود لنفسه. ولكن الدازين لا

يمكنه تحقيق ذلك إلا إذا استعاد نفسه «كما كان سابقًا» اي في كينونته - الماضية. هكذا يمكن للدازين أن يبلغ ذاته في المستقبل أي إنه يعود لذاته.

إلا أن الدازين لا يمكنه أن يصادف العالم الذي يحيطه وأن يدركه في العمل إلا في كينونة - الحاضر خاصته. إن الزمنية باعتبارها «مستقبلًا يجعل الكينونة - الماضية حاضرًا» هي التي تجعل إمكانية كينونة - الكل ممكنة وإنها هي معنى القلق.
إن إنزال الدازين في الزمان ضمن حالة الأصالة هو

استباق (مستقبل)، ولحظة (حاضر) وتكرار (حالة الماضي).

اعتبارًا من العام ١٩٣٠ شهد فكر هايدغر تحولًا جديدًا وهو ما أطلق عليه بنفسه اسم التحول أو **المنعطف** (Kehre). حاول هايدغر في كتابه فهم كينونة الدازين. أما الآن فإن الكينونة بالذات هي التي تجعل فهم الكينونة ممكنًا بحسب الطريقة التي تتفتّح فيها.

«إن الإنسان قد قذف به من الكينونة بالذات في حقيقة الكينونة، بحيث إنه إذ هو يتواجد Ek-sistierend بهذه الطريقة فهو يحمي حقيقة الكينونة ليتسنى، وعلى ضوء الكينونة، للموجود، أن يظهر بوصفه الموجود الذي انوجد. أما من جهة معرفة ما إذا كان الموجود قد ظهر وكيف يظهر، وما إذا كان الله أو الآلهة، التاريخ والطبيعة قد أسهموا في خلق انفراج الكينونة، وإذا كانوا حاضرين أو غائبين وبأية طريقة، إن الإنسان لا يقرّر في ذلك. يستند مجيء الموجود إلى قدر الكينونة. أما بالنسبة إلى الإنسان فليس له إلّا السؤال عن معرفة مدى المواءمة الخاصة مع ماهيته والتي تتطابق مع هذا القدر».

إن تواجد (Ek-sistenz) الإنسان يعني أن يقوم داخل **انفراج** الكينونة.

«انفراج يعني ما يعنيه الفعل جلا = وضح أي «جعل شيئًا ما خفيفًا ومنفتحًا»».

إن العلاقة بين الكينونة والإنسان هي علاقة تقوم على الكينونة بالذات بشكل يجمع الدازين باعتباره «مكان وموضع» الانفراج.

إن الكينونة بذاتها هي الانفراج، أمّا ما يظهر من الانفراج للدازين (الواقع تحت الضوء - تحت الانفراج) فهو الموجود.

إن الطريقة التي يظهر فيها الموجود تظل خاضعة للتحوّل مع سير تاريخ الكينونة.

يمكن فهم حقيقة الموجود حينئذٍ بالنسبة إلى هايدغر باعتبارها اللا إخفاء.

«وحده هذا الانفراج هو ما يعطينا وما يؤمّن لنا نحن البشر الانتقال نحو الموجود... بفضل هذا الانفراج يتكشّف الموجود بشكل أكيد ومتنوّع».

وإلى عدم الخفاء ينتمي أيضًا فعل الإخفاء، وبه ينسحب الموجود بكليته. إن الموجود لا يُسلِّم نفسه ما لم يدخل في الانفراج (حدود معرفتنا).

إنه يقنع نفسه حين يُخفي موجودٌ موجودًا آخر (الخطأ والخداع).

قد ينجرّ الإنسان ليتوقّف عند الأقرب، الموجود، وأن ينسى بذلك التالي، الكينونة التي تتخفّى. أما الإنسان باعتباره تواجدًا Ek-sistenz فهو مدعوّ لكي يساءل من قبل الكينونة وأن ينفتح على لا إخفاء الانفراج بالذات.

إن حقيقة الكينونة هي حدث الانفراج الذي يحمل كل موجود مُضاء (واقع تحت الانفراج).

ينفتح العبور إلى الكينونة بواسطة **اللغة**. ذلك أنه بخضوعه للإيضاح فإن الكينونة تكون في طريقها نحو اللغة. تبدو اللغة هنا باعتبارها شيئًا لا ينتجه الإنسان بذاته وبإرادته، بل هو دائمًا فيه ومنه يتكلّم.

«اللغة هي بيت الكينونة، البيت الذي يسكنه الإنسان وبهذه الطريقة يتواجد ek-sistiert، منتميًا إلى الحقيقة التي يدافع عنها».

على الإنسان تاليًا أن يكون منصتًا للغة حتى يسمع ما تقوله له هذه الأخيرة. وهذا معنى الفعل قال («sagan») (sagen) بدلالته إلى «دلَّ»، و«أظهر» (Zeigen).

يتمظهر حضور الكينونة في اللغة قبل أي شيء آخر في فعل القول الأصلي وهو الشعر.

وحول مصير الكينونة في عصرنا، طرح هايدغر أيضًا سؤاله حول جوهر التقنية.

إن التقنية هي طريقة تحدّد تاريخيًّا في الكشف عن الكينونة. ومع ذلك فإن الإنسان لا يتصرّف بها ولا يستطيع أيضًا أن يتجاوز متطلّبات التقنية. وسط التقنية الحديثة يبدو الموجود بحالة

«Gestells» بمعنى تحدّى (herausfordern) وقنّع (verstellen) إلى جانب وجوه أو حالات أخرى توصِل إلى الموجود فيما يخصّ الطبيعة أو الإنسان (صنع = Herstellen و مستخدم Angestellter)».

يبدو الموجود من خلال هذا الطرح بمثابة موضوع (Bestand)، أي إنه قابل للاستخدام، أي إنه خاضع لفعل ولمشاريع التقنية التي لا يمكن التنبُّؤ بها.

أما خطر ذلك فيكمن في اعتبار الإنسان للموجود أي موجود، (بما في ذلك نفسه) مجرّد مادة بناء واستخدام توجّه نحو النجاح. فهو يتصرّف كموجود نسي وجوه التفتّح الأخرى ونسي مجاورته للكينونة.

أما نهاية عصر الكينونة هذا فلا يأتي إلّا إذا وعى الإنسان الخطر وإذا خرج من نسيان الكينونة.

رمز رابطة لـ:		مثل:	مقروء:
&		P & Q	
∧	ترابط	P ∧ Q	P و Q
.		P . Q	
v	استدراك	P v Q	P أو Q
⊃	شرطي	P ⊃ Q	P يفترض Q
→		P → Q	إذا P إذًا Q
↔	شرطي مزدوج	P ↔ Q	P فقط إذًا، إذا Q
≡		P ≡ Q	P إذا وفقط إذا Q
¬		¬ P	
−	نفي	− P	لا P
∼		∼ P	

A_1 منطق القضايا

رمز:	علامة	ترمز:
F, G, H	ثوابت المحمولات	تعابير المحمولات (هو كبير)
a, b, c	ثوابت فردية	أسماء العلم
x, y, z	متغيرات فردية	مكان لاسم العلم
∀ ∧	مكمم كلي	«للكل...» / «لكل من...» ∀x(FX) = لكل x تكون F صادقة من x
∃ ∨	مكمم وجودي	للبعض أو ثمة... (∃x)Gx = للبعض x هي G صادقة من x
λ	طبقة العلامة	طبقة، نموذج
∈	الرابطة	هو عنصر من، له صفة

A_2 منطق المحمولات

A الرموز والمفاهيم الأساسية في المنطق الحديث

قاعدة الفصل:

$$\begin{array}{l|l} & P \to Q \\ & P \\ \hline \therefore & Q \end{array}$$

القياس الافتراضي:

$$\begin{array}{l|l} & P \to Q \\ & Q \to R \\ \hline \therefore & P \to R \end{array}$$

القياس الشرطي:

$$\begin{array}{l|l} & P \to Q \\ & \sim Q \\ \hline \therefore & \sim P \end{array}$$

القياس الاستدراكي:

$$\begin{array}{l|l} & P \vee Q \\ & \sim P \\ \hline \therefore & Q \end{array}$$

B_1 القياسات الأساسية

P	Q	[(P → Q)	&	P]	→	Q
W	W	W	W	W	W	W
F	W	W	F	F	W	W
W	F	F	F	W	W	F
F	F	W	F	F	W	F
		(1)	(2)	(1)	(3)	(2)

B_2 لائحة الحقيقة في modus pones

P	Q	R	[(P → Q)]	&	(Q → R)]	→	(P → R)]
W	W	W	W	W	W	W	W
W	W	F	W	F	F	W	F
W	F	W	F	F	W	W	W
F	W	W	W	W	W	W	W
F	F	W	W	W	W	W	W
F	W	F	W	F	F	W	W
W	F	F	F	F	W	W	F
F	F	F	W	W	W	W	W
			(1)	(2)	(1)	(3)	(2)

B_3 لائحة الحقيقة في القياس الافتراضي

B القياس ولوائح الحقيقة

المنطق الحديث ١.

يتعامل منطق القرن العشرين، المنطق الحديث وقد سمّي أولًا Logistik (حساب)، مع **الرموز**، ولذلك أطلق عليه فيما بعد إسم المنطق الرياضي أو الرمزي. يعتبر ج. فريجي (ص ٢١٩) من مؤسّسي المنطق الحديث إذ غيّرت مؤلّفاته، لا سيّما حول الخطوات المفهومية وأسس الحساب، المنطق بشكل جذري. فقد توصّل إلى ترميز ملائم بإدخاله التكميم والحساب إلى المحمولات.

ومن أعلام هذا المنطق نشير إلى:

جيوسيب بيانو (١٨٥٢–١٩٣٢) الذي برهن من خلال استخلاصه للمسلّمات الرياضية أن الملفوظات الرياضية لا تقبل بالحدس بل هي تستخلص من المقدّمات. (حول براترند راسل راجع ص ٢٢١).

جان بروير Jan Brouwer (١٨٨١–١٩٦٦) وقد قال بمفهوم رياضي قائم على الحدس.

لودفيغ فيتغنشتاين وقد أدخل لائحة بالحقيقة تبعه على سبيل المثال ف.ب. رامزي، ور. كارناب. وك. غوديل، ول. لوفينهايم، وث. سكوليم. وج. هربرند وأخيرًا ف. فان أو. كوين.

لقد أصبح المنطق الحديث مُقَعَّدًا:

فهو يقدّم الرموز والقواعد من أجل دمج الرموز والقواعد من أجل بناء استنتاجات صالحة.

يحاول المنطق الحديث أن يصل إلى نظرية متماسكة تقوم على الحجج وعلى التفسيرات الشكلية. وقد وجدت نتائجه مجالًا تطبيقيًّا في حقلي الرياضيات والتقنية، ولا سيّما في الإلكترونيات والمعلوماتية.

يتعامل المنطق الحديث مع نوعين من أنواع الحساب:

حساب القضايا (**منطق الروابط**) نسق من المتغيّرات والارتباطات في القضايا أو الملفوظات، وحساب المحمولات (**المنطق المُكمَّم**)، وهو نسق من المتغيّرات الفردية و/أو الثوابت المترابطة بالمكمم والتي تقوم بوظيفة رموز حسابية لبعض التغيّرات والثوابت.

عناصر الحساب هي:

– الوظائف، والمشابهة لوظائف الرياضيات: + ، – ، = ٠

يسمّى هذا التعبير دالَّةَ متغيّر أو عدّة متغيّرات، حين لا تتّحد قيمة العبارة إلّا إذا تلقّى المتغيّرُ قيمة معيّنة.

– الثوابت: «p»، «q»، «F»، «G»، «H»... إن الثابتة هي رمز يمثّل اسم شيء محدّد باعتباره موضوعًا معزولًا، كمية، علاقة أو ملفوظة.

– المتغيرات («x»، «y»، «z»، ليست أسماء لشيء محدّد بل الاسم غير المحدّد لعنصر من فئة موضوعات.

– الروابط، وهي تستخدم بالترابط مع ثابتة أو مع عدّة ثوابت، من أجل تشكيل ثابتة جديدة أو شكل جديد على سبيل المثال «→» (إذا – فإذًا)، «↔» (إذا وفقط إذا، حينها)، «v» (أو)، «~» (لا).

يقعِّد **التركيب** علاقات علامات اللغة فيما بينها داخل نسق منطقي رياضي لا بدّ إذًا من التقرير ما إذا كانت عبارة معيّنة قد وضعت بشكل صحيح.

إذا x وy قد استوفيا هذا الشرط على سبيل المثال فإن ذلك ينطبق على x.y الخ.

باستطاعتنا القول إن عبارة ما قد فسرت حين نستطيع أن نضيف إلى الرموز دلالة معيّنة.

لا يتعامل منطق القضايا إلّا مع القضايا أو الملفوظات، لا مع المجموعات كما في المنطق التقليدي.

الملفوظات المركّبة (على سبيل المثال (p.q): «الشمس تسطع، السماء تمطر») هي ملفوظات مؤلّفة من ملفوظات بسيطة («الشمس تسطع»: p)

في علم دلالة (semantik) الحساب تنسب قيمة الحقيقة إلى القضايا وإلى ترابطاتها:

(«W» في الإشارة إلى الصح و«F» في الإشارة إلى الخطأ)

إن الدلالة إلى الحقيقة هي الدلالة التي تعطي قضية ما القيمة W أو F. وفي سبيل دمج الدلالات على الحقيقة طور فيتغنشتاين لائحة بالحقائق (راجع لوحة B ص ٢١٤).

من مفاهيم منطق القضايا الأساسية نشير إلى ما يعرف **باللغو** (أو منطق تحصيل الحاصل). وهذا ما يقوم عبر جملة مركّبة تكون دائمًا صحيحة.

على سبيل المثال «a أو - a» هي لغو، لأنه حين تكون «a» صحيحة فإن الجملة بكاملها تكون كذلك. وحين تكون «a» خطأ فإن «-a» تكون صحيحة وتبقى القضية بكاملها صحيحة.

وهاكم بعض أنماط اللغو الهامة – أي ملفوظات صحيحة منطقيًّا. قاعدة الفصل (modus poneus) $[p. \& (p \to q)] \to q.$

modus tollenda tollens $[\sim q. \& (p \to q) \to \sim p$

القياس الشرطي $[(p \to q). \& (q \to r)] \to (p \to r)$

reductio ad absurdum:

$(p \to (q \& \sim q) \to \sim p$

قانون النفي المزدوج $p \leftrightarrow \sim \sim p$

في اللغة العادية يطالعنا إلى جانب الذات، الذي يشير إلى فرد على سبيل، المثال محمولات تضيف إليه صفة. مثلًا

أرسطو (هو) حكيم.

يحلّل **منطق المحمولات** وباستعمال الرموز مثل هذه الملفوظات وبدقّة. على حساب المحمولات أن يساعد في تحاشي عدم الدقّة المنطقية. يستخدم منطق المحمولات حساب القضايا وأدوات أخرى على جانب من الأهمية وهي ما نسمّيه بالمكمم (المحدّد الكمي).

يتطلّب بناء حساب المحمولات

– إسمًا خاصًّا: «a»، «b»، «c» الخ.

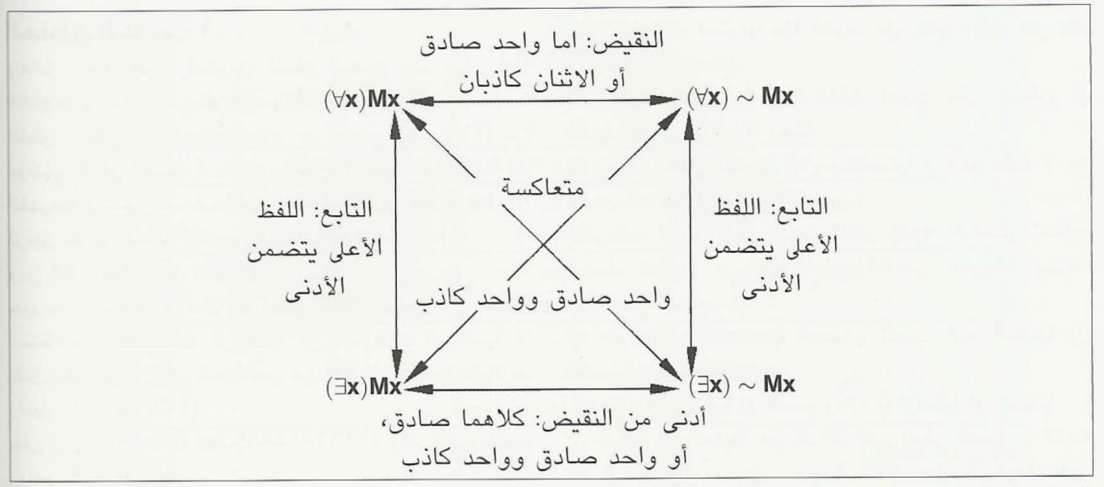
– ثوابت للصفة: «F»، «G»، «H».

– متغيّرات الأفراد: «x»، «y»، الخ.

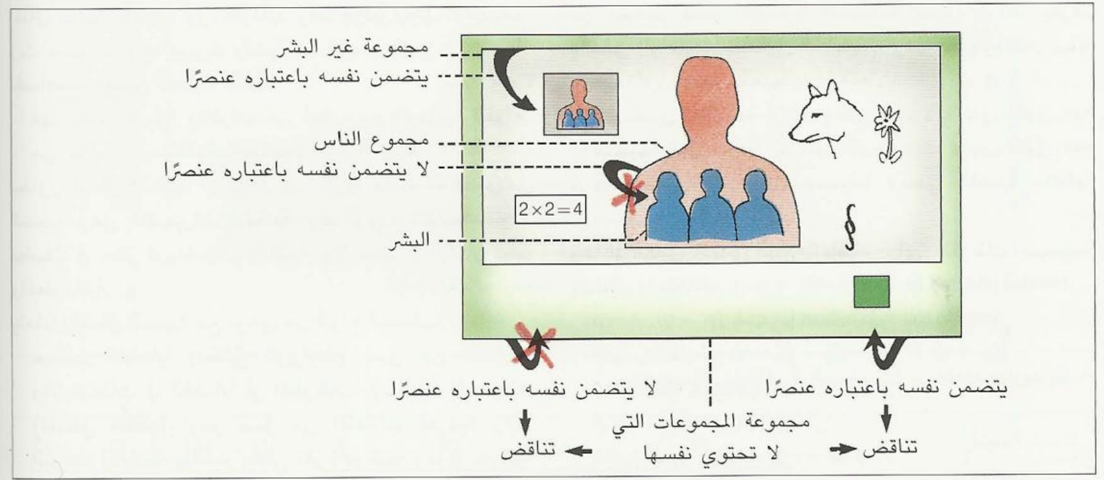
لا تشير هذه إلى أي موضوع محدّد، بل هي تلعب دور الحافظ للمكان. فإذا كانت F، على سبيل المثال، قابلة للاستبدال «بحكيم» فباستطاعتنا أن نكتب

«x = Fx هو حكيم»، أرسطو حكيم يمكن أن تكتب «Fa».

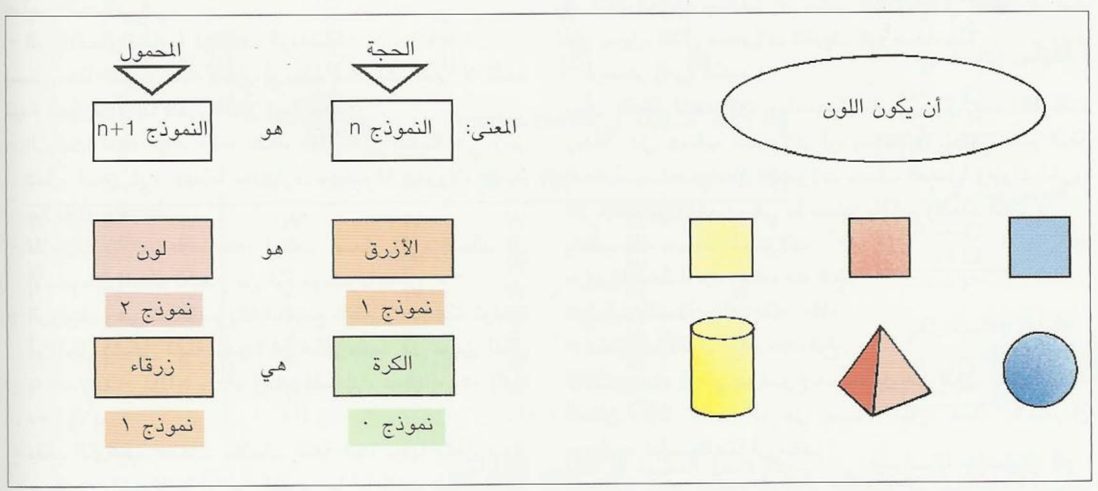
– والقضايا «p»، «q»، «r» كما في حساب القضايا.



A «المربع المنطقي»



B مفارقة المجموعات



C مثال عن نظرية الأنماط

المنطق الحديث ٢.

وإلى ذلك تضاف **المكمّمات**. المكمّم الكلّي (∀) وتعبيره «مهما كان x...» أو لكل x.. x» «$(\forall x)\ (Mx \rightarrow Sx)$»:

وهذا يعني لكل x إذا كان x إنسانًا فإن x فانٍ.

المكمّم الوجودي (∃) وهو يتعلق بفرد ودلالته «يوجد (على الأقل) x واحد..» على سبيل المثال سقراط حكيم ويُكتب:

$(\exists x)\ (x = a.Fx)$:

«ثمة وجود لـ x وهو أرسطو و[هو] حكيم».

يمكننا التعبير عن العلاقة بين المكمّم الكلي والمكمّم الوجودي عبر ما يعرف بالمربع المنطقي (لوحة A).

على أن نفترض وجود فرد واحد على الأقل.

أما حسنة المنطق الحديث، منطق المحمولات، فهي أنه يسمح بالتلاعب **بالعلاقات** بشكل متطابق.

أما العلاقة ذات الجزئين بين «a» و «b» فتكتب (a R b).

على أن تكون «a» في هذه المعادلة هي السابق و «b» هي النتيجة. وكميات «a» و «b» هي التعبير عن مجالات الأصل ومجالات الوصول. وهي تشكل مجتمعة حقل «R».

يمكن أن تكون R قابلة للانعكاس («a R a»). هذا إذا وجدنا فيها موضوعًا تعود علاقته إلى ذاته. وتعتبر علاقات متناظرة العلاقات التي تتساوى فيها «a R b» مع «b R a».

فالعلاقة «هي زوجة لـ فلان» على سبيل المثال هي علاقة غير متناظرة (لأنه لا يمكننا قلبها)، أما العلاقة الأخرى «المرتبط ب» فهي علاقة متناظرة. تعتبر العلاقات علاقات متعدية إذا كانت كل من «a R b» و «b R c» و «a R c» صحيحة. وعلى أن تعود a و b و c للحقل عينه. على سبيل المثال «تعتبر أكبر من»:

$a>b$ و $b>c$ حينها يمكن القول إن $a>c$ صحيحة.

أما القلب فهو كأن نقول هو أب لـــ أو هو ابن لـــ.

يعبر **التماهي** «I» عن حالة خاصة:

«a I b» أو «$a = b$».

يعرف فريجي التماهي بعلاقة خاصة بين الأسماء أو العلاقات التي تعبر عن موضوعات. مثل هذا التماهي المعرفي نجده على سبيل المثال في الملفوظة التالية.

«نجمة الصباح ونجمة المساء هما نجمة واحدة» $(a = b)$.

هذا ما يتجاوز التماهي مع الذات $(a = a)$.

أما المسألة الأكثر صعوبة فهي ما يطرحه «التماهي الذي لا يمكن تميزه». تنسب هذه العبارة إلى ليبنتز ودلالتها: يكون الشيئان متماهيين إذا كانت كل كيفياتهما متطابقة:

$$(\forall F)\ (Fa \leftrightarrow Fb) \rightarrow a = b$$

إزاء ذلك يفضل كوين أن يعرض هذه العلاقة من زاوية «عدم إمكانية تمايز ما هو متماهٍ» ومن هنا كان مبدأه:

«إذ كان الشيئان متماهيين فهما ينتميان إلى المجموعة نفسها».

يعالج منطق النظام الثاني محمولات النظام الثاني وأنماطها، هذا إلى جانب المجموعات ومجموعات المجموعات.

تحاول «**نظرية الأنماط**» عند راسل وايتهد أن تحل المسائل التي تنجم عن المحمولات وعن المجموعات على مختلف المستويات، مثل نقيضة مجموعات كل المجموعات (لوحة B).

لأجل ذلك ننسب لكل متغيرة عددًا يعبر عن نمطها. والتعابير على شاكلة «a» هي عنصر من عناصر «b» لا يمكن تأليفها بشكل صحيح إلا إذا كان عدد نمط «a» أدنى من «b».

على سبيل المثال يتشكل النمط الأدنى من أفراد، والتالي من صفات الأفراد وكل الأنماط التالية من صفات الصفات.

وفي نظرية الأنماط المتشعبة «Ramified theory of types» نجد مستوى مجددًا ينسب إلى كل متغيرة كما نجد قواعد خاصة قد أضيفت إلى مستويات المتغيرات.

يعتبر **المنطق التركيبي** فرعًا آخر من فروع المنطق الحديث وهو يحلل سيرورات معينة ترتبط بالمتغيرات، مثل الاستبدال على سبيل المثال.

يهدف هذا المنطق إلى تسهيل أسس المنطق الرياضي وإلى استبعاد التناقضات. ويتضمن علم الحساب الخاص به الوظائف العددية التي تعتبر جزئيًا قابلة للتكرار وقابلة للاستبدال. يمكن تطبيق هذا المنطق في دراسة الحسابات المنطقية ذات الدرجة العالية، في المعلوماتية وفي الدراسات اللسانية.

أما **المنطق الجهوي** فيدرس الترابط بين القضايا مع أخذ أنماطها الإمكانية

أي العلاقة المنطقية للضرورة (N) والامكانية (M) والاستحالة $(\sim M)$.

يتأسس هذا المنطق على التضمين الصرف:

$$NP = \sim M \sim p$$

هذا ويستخدم المنطق الجهوي بشكل امتدادي متناولًا مضمون المفهوم واتساع الموضوعات.

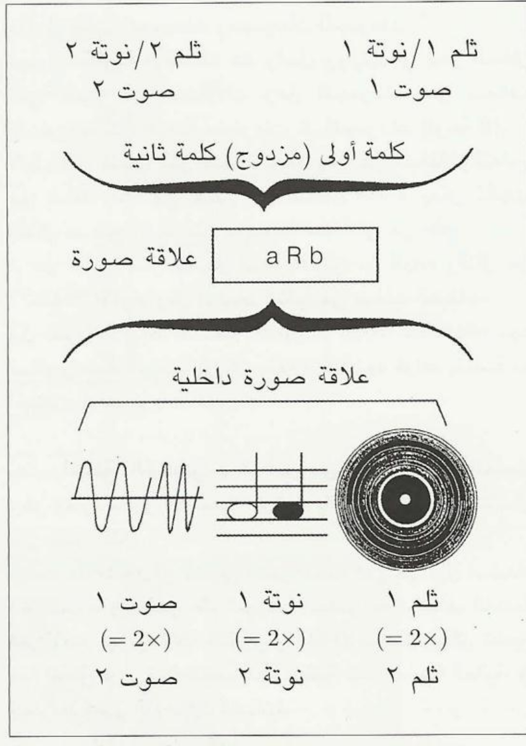
أما **المنطق المتعدد القيم** فيستدعي أكثر من القيم التي تفرضها القضية الكلاسيكية (صادق – كاذب).

فهو يقبل بقيم أخرى كالقول بعدم المحدودية على سبيل المثال، وهذا ما أدخله لوكاسفيتز (Lukasiewicz). كذلك تم إدخال حسابات قضايا (n– مع القيم الحسابية للقضايا) مع عدم تحديد القيم.

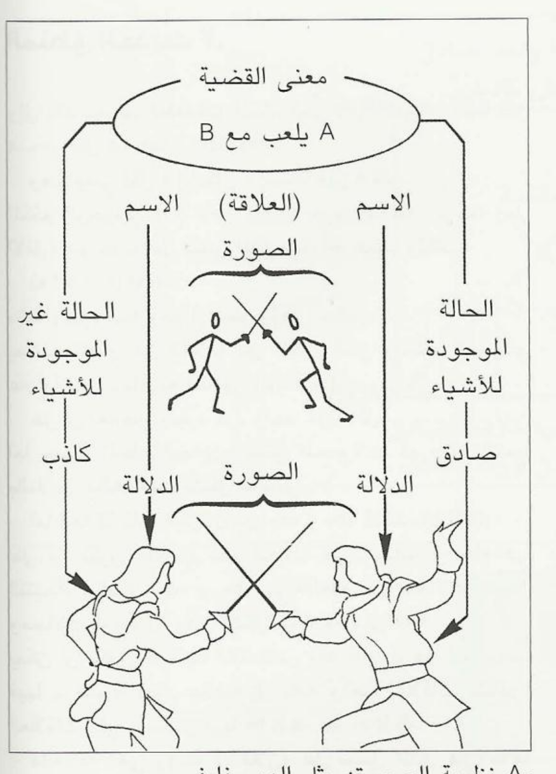
أما **المنطق القيمي الأخلاقي** – فيحلل الملفوظات المعيارية من وجهة نظر منطقية ويعمل بطريق مشابهة للمنطق الجهوي باستخدامه مصطلحات مثل «الإلزام» و«الممنوع» و«المسموح» بدل استخدامه للقيم. من هنا يمكن صياغة المبادئ من مثل قولنا:

لا يمكن لشيء أن يكون ممنوعًا وملزمًا في آن.

يتميز هذا المنطق عن الأخلاق بفعل عدم تقديمه أي مضمون للإلزامات أو لأية ملفوظات معيارية.



A_1 نظرية الصورة: العلاقة بالصورة



A_2 نظرية الصورة: مثل الهيروغليفي

قضية: (p)

هي

p — ص صادقة

أو

p — ك كاذبة

قضيتان p وq
(امكانيات الدمج)

p	q	
ص	ص	كلاهما صادق
ك	ص	(p كاذب، q صادق)
ص	ك	(p صادق، q كاذب)
ك	ك	(كلاهما كاذب)

جدول قيمة الحقيقة

p	ص	ك	ص	ك	احتمالات ربح ممكنة
q	ص	ص	ك	ك	
	ك	ص	ص	ص	a) ليس كلاهما p وq
	ص	ص	ص	ك	b) p أو q
	ك	ص	ص	ك	c) p أو q ولكن ليس كلاهما
	ص	ص	ص	ص	d) لغو
	ك	ك	ك	ك	e) تناقض

B جداول قيم الحقيقة

ڤيتغنشتاين ١.

يشغل **لودفيغ ڤيتغنشتاين** (١٨٨٩-١٩٥١) مكانة مميزة في الفلسفة المعاصرة في القرن العشرين وذلك بفعل

«تطويره لفلسفتين مختلفتين، بحيث يمكن اعتبار الثانية استكمالًا للأولى» (W. stegmüller).

نجد عرضًا للفلسفة الأولى في الكتاب الواحد – الكبير – الذي طبعه ڤيتغنشتاين وهو على قيد الحياة وكتابه هذا هو «الرسالة المنطقية – الفلسفية» (١٩١٩): أما الفلسفة الثانية فنجدها في كتابه «أبحاث فلسفية» الذي صدر بعد وفاته (١٩٥٣). والواقع أن ثمة قطيعة حدثت في حياة الفيلسوف (بين ١٩١٩ و١٩٢٦) ما سمح لنا أن نميز بين مرحلتين مختلفتين. فإليه ينسب تبنٍّ لتيارين فلسفيين على جانب كبير من الأهمية.

الفلسفة التحليلية الأنكلو ساكسونية وفلسفة اللغة (فلسفة اللغة العادية: Ordinary language philosophy).

تعتبر لغة ڤيتغنشتاين لغة عادية خالية من التعابير التقنية السائدة، إلا أنه يستخدم بعض المفاهيم من مثل صورة، عالم، جوهر أخلاق وسواها بمعنى متميز.

يتطرق ڤيتغنشتاين في كتابه، **الرسالة**، إلى الفلسفة من الخارج باعتباره مؤسِّسًا لمذهب فلسفي (لا باعتباره رياضيًا). فهو يقسمها إلى منطق وإلى تصوف معيدًا بناء أجزائها بصيغ عددية. تشكل القضايا الأساسية العدة المنطقية التي يتسلح بها الكتاب. والملفوظات الموضوعة تحت أعداد عشرية تشير غالب الأحيان إلى الملفوظات السبع الأساسية وهي المهمة منها.

على سبيل المثال تقول الملفوظة الأولى I: «العالم هو كل ما هو متحقق في الواقع» يلي ذلك الملفوظات (الشارحة):

«I.I العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء» و

«II.I يتحدد العالم بالوقائع ومجموعها يعبر عن كل ما هو موجود في الواقع». الخ.

تستند الرسالة في جزءٍ منها إلى التحليل اللغوي الذي قام به راسل (راجع ص: ٢٢١). إلا أن ڤيتغنشتاين قد طور ذلك ليطلق نظريته الخاصة في **التمثل**:

يتكون العالم من أشياء ومن «هيئات». حالات الأشياء.

تشكل الأشياء «جوهر» العالم وهي بصفتها أشياء بسيطة وثابتة ومستقلة عن حالات الأشياء. أما في حالة الأشياء (أو الوقائع) فالأشياء ترتبط فيما بينها عبر علاقات. بحيث تشكل هذه العلاقات العدة المنطقية للعالم وهي تحدد بذلك أيضًا نقطة الالتقاء بين اللغة والعالم.

«فأسطوانة الفونوغراف والفكرة الموسيقية والنوتة والموجات الصوتية، جميعها تقوم الواحد منها بالنسبة إلى الأخرى ضمن هذه العلاقة الداخلية من التمثل التي نجدها بين اللغة والعالم. إن البنية المنطقية هي المشتركة فيها جميعًا».

إن الشكل العام الذي استخدمه ڤيتغنشتاين لشرح العلاقة بين الوقائع هو «a R b»، وهذا يعني أن «a على علاقة مع b».

ينطبق ذلك أيضًا على تشكل القضايا الجزئية التي تتمثل في كل منها واقعة بسيطة. وكل قضية جزئية تتكون من أسماء لها دلالتها على الموضوعات وعلى الترابط بينها.

«لنفهم جوهر القضية، فلنتصور الكتابة الهيروغليفية التي تمثل بالصورة الوقائع التي تصنعها» (لوحة A2).

يكون للملفوظة معنى حين تمثل وجود أو عدم وجود الوقائع.

فإذ قمنا بمزج الملفوظات الجزئية فإن قيمة الحقيقة في الملفوظة الجديدة تكون مكونة من قيم الحقيقة في الملفوظات الجزئية التي انطلقت منها (نظرية قيم الحقيقة).

تكون القضية صادقة إذا كانت الواقعة «الموجودة في الملفوظة على سبيل التجربة» موجودة.

مثَّل ڤيتغنشتاين الترابطات الممكنة بلوحات أو جداول. (لوحة B). فالبعيدة تشكل بتحصيل الحاصل قضايا صادقة في كل الحالات والمتناقضة التي ليست في أية حالة.

«فأنا لا أعرف على سبيل المثال شيئًا عن حالة الطقس التي تكون حين أعرف أنها تمطر أو لا تمطر».

هذا هو مثل ڤيتغنشتاين عن اللغو (تحصيل الحاصل). أما التناقض فيتوافق آنئذٍ مع القول:

«إنها تمطر وإنها لا تمطر».

وهذا ما يكون كاذبًا في كلتا الحالتين. أما مجال التعبير الحامل للمعنى فيقع بين هاتين الحالتين:

إنها الملفوظات العلمية حول الوقائع (حالات الأشياء) التجريبية.

(والمنطق بحد ذاته يقوم على اللغو). وهكذا يتحدد ما لا يمكن التفكر به من الداخل عبر ما يفكر به.

خارج هذه الحدود نجد **التصوف**:

الأنا، الله، معنى العالم الخ.. وهو يظهر نفسه، على سبيل المثال بالصيغة التي تقول:

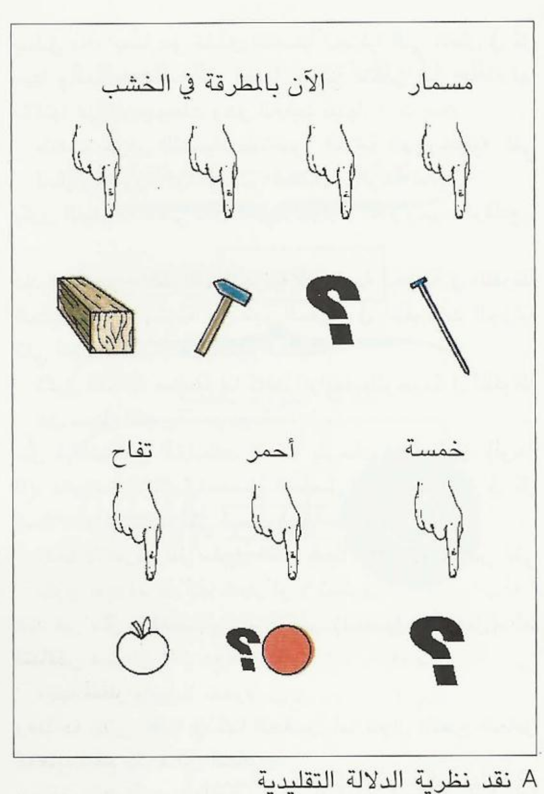
«إن حل مشكلة الحياة يقوم باختفاء هذه المشكلة».

إلا أن حجج الرسالة تنطبق أكثر ما تنطبق على مجالات (أكثر أهمية في الواقع) مثل الأخلاق والدين والفن:

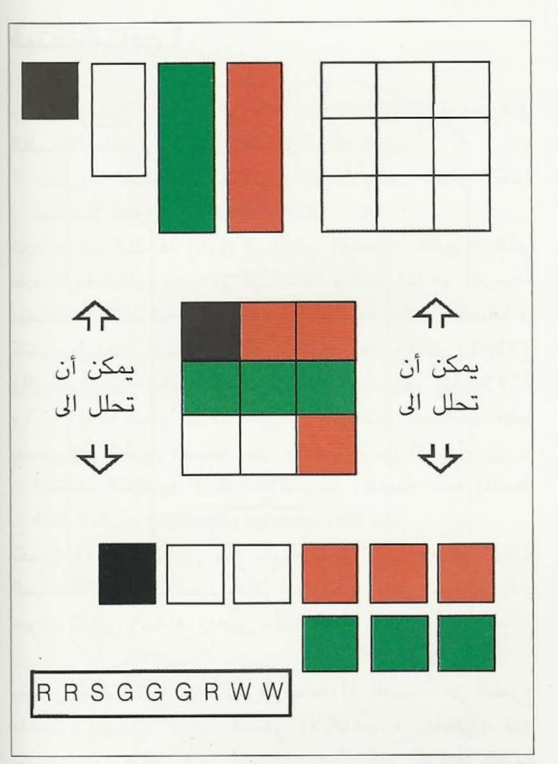
«حتى لو وجدت كل الأسئلة العلمية الممكنة جوابًا لها، فإن مسائل الحياة لا يمكن أن تمس... لذا يجب ألّا نتكلم عنها، علينا أن نسكت عنها».

خلافًا للرأي السائد في حلقة فيينّا ولرأي المناطقة التجريبيين الملتفين حولها، فإن مسيرة ڤيتغنشتاين لا تقوم على نقد الماورائيات بل على نقد الأخلاق. ففي رسالة تعود إلى العام ١٩١٩ كتب ڤيتغنشتاين:

«... إن معنى هذا الكتاب هو معنى أخلاقي... وبالفعل فقد تعمدت أن يتكون كتابي من قسمين: القسم الأول هو ما نجده حاضرًا هنا، وكل ما لم أكتبه. وبالتحديد فإن هذا القسم الثاني هو الأكثر أهمية. فالأخلاق تتحدد بالفعل عبر كتابي انطلاقًا من الداخل».



A نقد نظرية الدلالة التقليدية



B نقد التحليل

C دلالة الكلمة هي استخدامها في لعبة اللغة

ڤيتغنشتاين ٢.

بعد العام ١٩٤٥ ارتأى ڤيتغنشتاين أن يكشف عمّا تضمنت الرسالة من «أخطاء كبيرة» ما دفع به إلى رفض أطروحاته السابقة مع اعترافه بنقص التدبير. «فالأبحاث الفلسفية» تقرأ بشكل أسهل مما تقرأ به «الرسالة» لكنها تسيء التوجيه بسبب طريقة طرح التساؤلات فيها وهي على العموم أكثر سذاجة. من مثل

«ولكن هل نعتبر مفهومًا مهتزًا مجرد مفهوم فقط؟ وهل تعتبر الصورة المهتزة صورة للشخص؟».

تقترح «الأبحاث الفلسفية» تقديم نظرية مرنة حول اللغة نجد قيمتها في التعبير التالي:

«إن غيمة كاملة من الفلسفة تتكثف في نقطة صغيرة من نظرية اللغة».

يتضمن **نقد** ڤيتغنشتاين من ضمن أمور أخرى نظرية صورة اللغة. فالكلمة لا تفهم دائمًا باعتبارها تمثيلًا للموضوع.

لتصور لعبة يعطي فيها أحدهم الأمر للثاني كي يناوله بلاطة أو دعامة. إن الارتباط بين كلمة بلاطه بالبلاطة بالذات يمكن أن يقوم بالإشارة اليها بالإصبع. أما بالنسبة إلى كلمات أخرى («الآن» أو «خمسة») فإن الحالة هذه لا تنطبق عليها.

لتفادي هذه الصعوبة يعمد ڤيتغنشتاين إلى البرهنة على أن دلالة الكلمة لا تقوم على إحالتها العينية، بل على **استخدامها** في اللغة.

كذلك لا يمكن الاحتفاظ بالمنطق الذري. فالتحليل لا يصل إلى القضايا الجزئية النهائية:

إن التحليل الأخير سيكون مرتكزًا على الساعد المكون لها على الفرشاة وتحليل الفرشاة على سبيل المثال إلى الذرات والجزيئات الخ.

إن وجهة النظر التي بواسطتها يجري التحليل ليست وجهة متواطئة على الإطلاق.

إن رقعة الشطرنج على سبيل المثال يمكن أن تقسم إلى ٣٢ خانة بيضاء وما يوازيها من خانات سودٍ، أو إلى أبيض وأسود محاط بسياج.

أن مثال الصحة وما يوازيه من إلزام في اللغة سيكونان حينئذ خاضعين للنسبية:

«حين أقول لأحدهم «انتظرني تقريبًا هناك!» – فهل يمكن لمثل هذا الاعلان أن يؤدي وظيفته بشكل صحيح؟ وألا يمكن لأي قول آخر يحيد عن هدفه أيضًا؟».

أما الآن فإن ڤيتغنشتاين سيفسر اللغة على ضوء **لعبة اللغة:**

إن التعبير «لعبة اللغة» يجب أن يشدد هنا على أن الكلام هو جزء من النشاط (أو الفاعلية) أو أنه شكل من أشكال الحياة. حاول أن تستعرض كثرة وتنوع ألعاب اللغة: أن تصف غرضًا انطلاقًا من مظهره أو من قياسات – أن تبني غرضًا تبعًا لوصف (لرسم) –، أن تنتبه لسيرورة ما –... أن تترجم من لغة إلى أخرى – أن تطلب وأن تشكر وأن تُقْسِم وأن تحيي وأن تصلي».

وكما للصور في لعبة الشطرنج دورها، كذلك في اللغة تتحدد الكلمات بالقواعد.

والسؤال «ما هي الكلمة في حقيقة الأمر؟» إن ذلك يشبه السؤال المتعلق بحجر من الشطرنج. حتى نجيب عن السؤالين معًا فإننا نفترض نسقًا اصطلاحيًا من القواعد.

كذلك لا يمكن أن تكون هذه القواعد قواعد خاصة بالنحو:

فمن الاستحالة بمكان أن لا تكون القاعدة متبعة إلا مرة واحدة.

إن التعابير عن سيرورات داخلية فردية (عن الآلام مثلًا) ليست اطلاقًا أسماء «أغراض» «لأغراض» داخلية. فليس لها من إحالة إلا في إطار التمظهرات غير اللغوية ومع سلوك المتكلم ومع المحيط أيضًا.

لشرح ذلك استعان ڤيتغنشتاين بصورة العلب المقفلة.

طالما أننا لم نتوصل إلى المضمون، فإنه غير ذي بال.

وبما أنه لا يمكن للإحساس الخاص أن يكون جزءًا من لعبة اللغة، فإنه لا دلالة لما يصفه.

تتعامل اللغة بشكل موسع مع المتشابهات والمحاكاة ومع الأمور **المتقاربة**.

لنأخذ على سبيل المثال مختلف المتقاربات بين ما نستطيع جمعه مع الكلمة الواحدة «لعِبْ».

أما ألعاب اللغة بحد ذاتها فلا تظهر فيما بينها إلا أنماطًا من المحاكاة كما أن التساؤل عن ماهية اللغة ينحل في توصيف القرابة مع ألعاب اللغة.

اندفع ڤيتغنشتاين في الكتابات الأخرى التي طبعت بعد وفاته مثل «الكتاب الأسمر والكتاب الأزرق»، وكما في كتابه «حول اليقين» إلى البحث في المتغيرات المرتبطة بأطروحته التي تؤكد على اعتبار الفلسفة علمًا يعالج «مسألة كالمرض». **فالفلسفة** برأيه:

«معركة ضد فتنة عقلنا واللغة هي الوسيلة في هذه المعركة»

أما هدفه «فهو أن يظهر للذبابة المخرج التي يساعدها على الخروج من زجاجة علقت بها».

وفي هذه المؤلفات يصف النتيجة باعتبارها «اكتشافًا لبعض اللا – معنى المحض». حيث

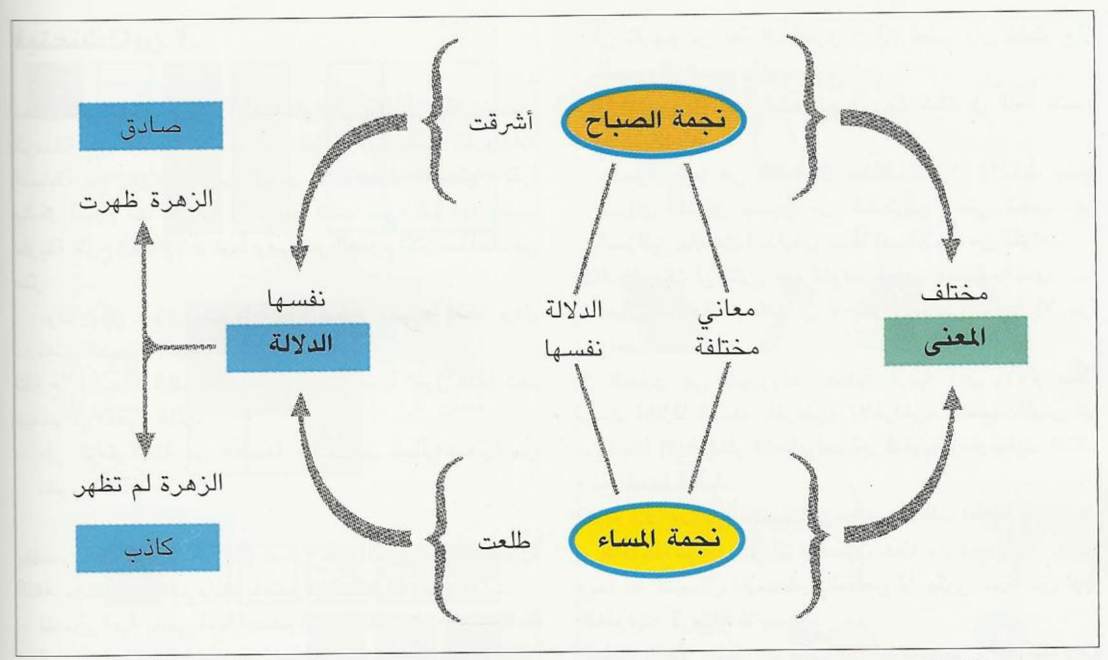
«لا ينتاب العقل في دورانه حول حدود اللغة إلا الأورام».

يقاس العالم باللغة، أما حدوده فهي ما يمكن صياغته منطقيًا، وما لا يمكن قوله، السر «يمكن أن يشار إليه فقط». وهنا أيضًا لا يمكن أن نقيس الفلسفة مع أي مذهب، بل هي نشاط وفاعلية.

إن فعل الإظهار لا يتحقق إلا وسط الحياة.

أما إحدى خصوصيات فلسفة ڤيتغنشتاين فهي آخذه بالأداتية الكاملة. وهي لا فعل لها سوى المساعدة في إيضاح موقف كلّ واحد، ولا يمكن أن تصبح أبدًا غاية في ذاتها. ثمة صورة تعبر عن هذه الوظيفة.

إننا نستخدم السلم لنصعد؛ أما الذي وصل إلى الأعلى فلم يعد له به من حاجة.



A حول مسألة المعنى والدلالة

– خمسة ليست شيئًا بل عدد
– بابل موضوع محاضرة الأمس
– الأسد تجريد

أشباه جمل تتحدث عن أشياء

«خمسة» كلمة تشير الى عدد	خمسة
كلمة «بابل» وردت في محاضرة الأمس	بابل
كلمة «أسد» تدل على نوع	أسد

جمل نحوية

جمل شبه نحوية

الخمسة عدد أولي

بابل كانت مدينة كبيرة

الأسود حيوانات برّية

جمل تتناول أشياء

B أنماط الجمل بحسب كارناب

الفلسفة التحليلية ١ / فريجي: حلقة فيينا.

تتميز **الفلسفة التحليلية** بإجابتها عن أسئلة (أو بردها) من خلال إيضاحها للغة التي صيغت فيها هذه الأسئلة. من أجل ذلك يصار إلى تحليل العبارات المركبة وردها إلى عناصر أكثر سهولة وأكثر تأسيسًا. كما يصار إلى فحص دلالات المفاهيم والقضايا هذا إلى جانب تفحص مضمون النص الذي استخدمت فيه. يهدف التحليل إلى البحث عن أسس البرهان وعن تحديد شكل صلاحيته.

تعتبر فلسفة اللغة مجال الفلسفة التحليلية؛ أما أهميتها بالنسبة إلى العلوم الأخرى (الأخلاق، فلسفة الدين والأنطولوجيا) فتقوم على تقويم العبارات والمقولات المستخدمة وعلى تحاشي سوء الفهم النابع من اللغة.

إن تطبيق الفلسفة التحليلية على الأخلاق، على سبيل المثال وهذا ما يسمى ما بعد الأخلاق (Metaethik)، لا يوصلنا إلى تطوير مضامين جديدة، بل إلى طرح السؤال حول وظيفة ومدى توسع الفرائض الأخلاقية.

لا يهدف التحليل أساسًا إلى جعل النظرية أكثر انتظامًا، أو لإبراز النظرية في كليتها، بل هو خلافًا لذلك أداة تتيح تحرير العقيدة الفلسفية من الغموض الذي تسببه اللغة. ومع جيلبرت رايل (Gilbert Ryle) نقول:

«يجب... على الاعتبارات الفلسفية... ألّا تزيد من معارفنا، بل عليها أن تصحح الجغرافية المنطقية لهذه المعرفة».

يعتبر **غوتلوب فريجي** (١٨٤٨-١٩٢٥) أحد آباء المنطق الحديث وأحد آباء تحليل اللغة. لقد طور نظرية تنسب إلى كل عبارة وإلى كل صيغة أو جملة شيئين اثنين: **المعنى** و**الإحالة أو الدلالة**.

«سكوت» و«مؤلف فافرلي» لهما الإحالة عينها: شخص «فالتر سكوت». إلا أن لهما معنى مختلفًا. صحيح أن لقولنا «ملك فرنسا الحاضر» باعتباره تعبيرًا، **معنى** ما، إلا أنه لا **إحالة** له.

ومن ليبنتز استعار فريجي مبدأ «الاستبدال».

«تعتبر الأشياء متماهية حين تستطيع استبدال أحدها بالآخر. دون أن يتغير شيء في الحقيقة (Salva Veritate)».

فإذا عمدنا مثلًا إلى استبدال مكوّن أساسيّ لتعبير ما بآخر على أن يكون له الإحالة عينها، فإن المعنى يتغير، لكن الإحالة تظل كما هي.

إن إحالة الجملة هي إذًا قيمة صدقيتها (أي صحيحة أو خاطئة). أما معنى الجملة فهو الفكرة التي تعبر عنها. تختلف الأفكار حين يعتبر أحدهم بعضها صحيحًا والبعض الآخر خطأ.

وبحسب مثال فريجي: أن لنجمة الصباح معنى يختلف عن المعنى الذي يُعطى لنجمة المساء. علمًا أن لهما الإحالة عينها (كوكب الزهرة). كذلك تعبر العبارتان «طلعت نجمة الصباح» أو «طلعت نجمة المساء» عن أفكار مختلفة (خاصة بالنسبة إلى شخص يجهل أن المعني بذلك هو كوكب الزهرة»: إن إحالتهما متماهية، فإذا كانت الأولى صادقة تكون الثانية أيضًا صادقة. وإذا كانت إحداهما كاذبة تكون الثانية كاذبة أيضًا.

أما **الوضعية الجديدة** ويطلق عليها أيضًا اسم «التجريبية المنطقية» فهي مذهب أطلقه ما يعرف بحلقة فيينا. ومن ممثلي هذا التيار نشير إلى كل من م. شليك. و ر. كارناب و ج. برغمان. و هـ. فيغل. و ك. غوديل. و هـ. هان و أ. نويراث. و ف. فيسمان.

أما أ.ج. آير. A. J. Ayer (١٩١٠-١٩٨٩) في كتابه «اللغة، حقيقة وتحليل» (١٩٣٦) فقد شارك حلقة فيينا في فهمها للفلسفة كتحليل للغة وفي رفض الماورائيات.

ثم إن الفلسفة لا تدخل في تضارب مع العلم، بل هي ترتبط به. يعتبر العديد من أعضاء حلقة فيينا وقبل أي شيء آخر من كبار الرياضيين والفيزيائيين. ويعتبر انشغالهم الأهم التأسيس للمنطق وللغة العلم. ثم إن المجالات التي يمكن القطع فيها فهي المنطق والرياضيات والعلوم الفيزيائية.

حين لا يمكن **التحقق** من ملفوظة ما، أو حين لا تمثل لغوًا معينًا، فإنها تكون بالنسبة إلى المعرفة ملفوظة لا معنى لها.

أما الأطروحة الأهم فهي المبدأ الذي تم إدخاله مؤخّرًا والقائم على ما يعرف «بالتحقق». إن للملفوظات معنى إذا ما كان بالإمكان التحقق تجريبيًا من مضمونها، أو إذا أشرنا الى كيفية التحقق منها.. في هذا الإطار كتب كارناب:

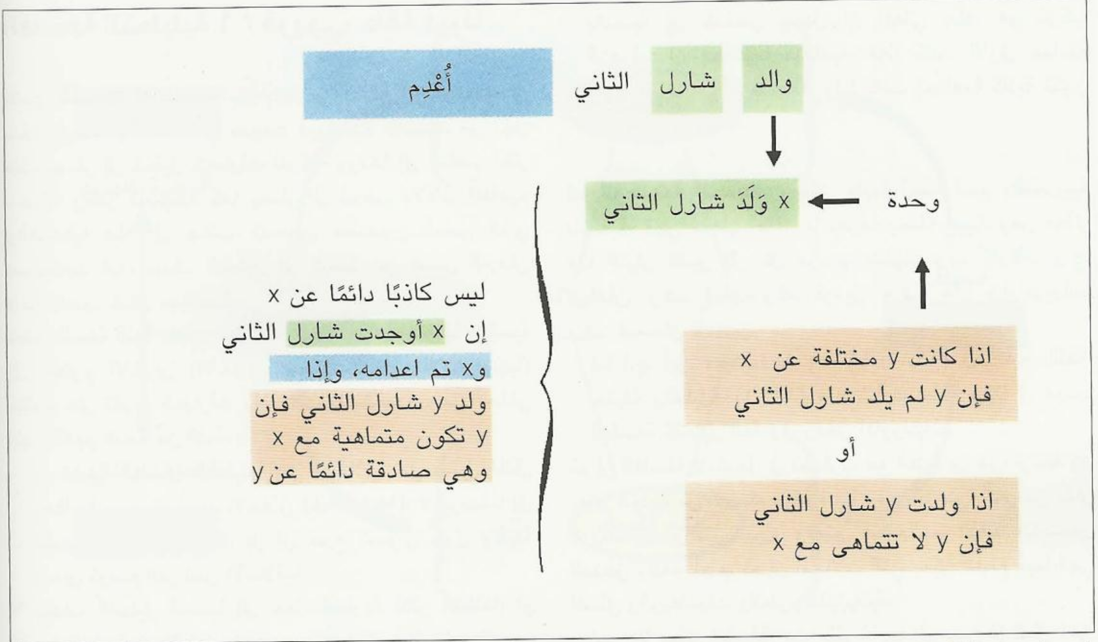
«إن دلالة الملفوظة... تتماهى مع الطريقة التي نحدد بها حقيقتها أو خطأها: لا يكون للملفوظة أي معنى إلا إذا كان مثل هذا التحديد ممكنًا».

إن الإلحاح على النزعة العلموية واعتماد اللغة كجزء من الحساب قد أديا إلى رفض الماورائيات.

حاول **رودولف كارناب** (١٨٩١-١٩٧٠) أن يستبدل الفلسفة بعلم المنطق مبتدئًا بالنحو (نحو اللغة المنطقي، ١٩٣٤). يمكن استخدام هذا النحو لتشكيل لغات مثالية، أي لغات شكلية ودقيقة. ومن أجل الاعتراف بعبارات وهمية ميز كارناب بين طريقة كلامية شكلية وأخرى مضمونية، وكلاهما مشروع. أما الملفوظات الفلسفية فتصنف في مجال وسيط بين الطريقتين: فهي ملفوظات ترتبط ظاهريًا بموضوعات – وهذا ما يشير إلى شكلها – أما في الحقيقة فهي لا تحيل إلا إلى كلمات. (لوحة B).

على سبيل المثال، «الخمسة ليست شيئًا» يمكن أن تبدو ملفوظة تعالج موضوعًا، علمًا أنها لا تفعل أكثر من الارتباط بالكلمة «خمسة».

إن استخدام العديد من التعابير الفلسفية هو استخدام لا معنى له، تمامًا كاستخدامنا لكلمة Babig. فإذا توجب أن يكون للكلمة «a» وللعبارة الأساسية «S(a)» دلالة معينة، فإنه لا بد من إبراز علامات «تجريبية» لـ «a» معروفة ولا بد من إثبات شروط الحقيقة لـ «S(a)» (أي للجملة التي ترد فيها «a»).



A تحليل جملة/قضية

الشكل الذي جرى تحليله

«جبل الذهب غير موجود»

a) أشياء غير موجودة

«x جبل ولها صفة من ذهب» هي كاذبة في ما يتعلق بـ x

سكوت	=	مؤلف فافرلي
سكوت	=	سكوت

b) لغو عن طريق الاستبدال

«سكوت مؤلف فافرلي ويصدق دائمًا على y أن تكون y متماهية مع سكوت. خاصة إذا كان سكوت قد كتب فافرلي»

«ملك فرنسا الحالي هو أصلع»

لكل الأشياء صلعة ← ولا ملك لفرنسا ← ليس له صلعة

كل الأشياء دون صلعة ← ولا ملك لفرنسا ← له صلعة

ليس له صلعة ← تناقض → له صلعة

c) تناقض

«غير صحيح أن يكون هناك كيان يكون الآن ملكًا لفرنسا وهو أيضًا أصلع»

B مسائل تحل بالتحليل

الفلسفة التحليلية ٢ / راسل.

قدم **برترند راسل** (١٨٧٢-١٩٧٠) في أعماله التي تطرقت إلى جميع فروع الفلسفة تقريبًا، إسهامات على جانب من الأهمية، خاصة في مجالات المنطق وفي تحليل اللغة التي أطلق عليها اسم التحليل الشكلي. كما أسهم أيضًا بدراسة العالم انطلاقًا من وجهة نظر محض منطقية.

لقد افتكر بنظرة كونية مجردة يتم التعامل فيها مع آخر بُنى اللغة والعالم.

حاول راسل في كتابه «مبادئ المنطق»، الذي وضعه بين ١٩١٠ و١٩١٣ بمشاركة الفرد نورث وايتهد (راجع ص٢٢٧)، أن يؤسس الرياضيات على المفاهيم والقضايا المنطقية.

تؤكد - **فلسفة راسل المنطقية الذرية** على:

تطابق القضية مع العالم.

تشير الوظيفة القضوية إلى تشكل عناصر القضية. تظهر هذه الوظيفة (وتكتب على سبيل المثال «C(x)»)، حين ندخل متغيرات باعتبارها من مكونات القضيّة. (على سبيل المثال « x هو مؤلِّف فافرلي»):

«إن الدلالة القضوية هي بكل بساطة عبارة ما... تحوي عِدّة مكونات لامحدودة وتتحول إلى قضية بمجرد أن نحدد المكونات اللامحدودة».

دافع راسل عن توافق عالم القضايا مع عالم الوقائع. إن دلالة اسم العلم هي الموضوع الذي تسميه.

إن القضية الذرية (atomic proposition) هي قضية متماثلة شكلًا مع الواقعة الذرية (atomic fact).

تشير هذه القضايا البسيطة جدًّا إلى ما إذا كان للشيء المحدد من خاصية محددة أو إلى ما إذا كان يقوم ضمن علاقة محددة، على سبيل المثال: :

«هذا الشيء أبيض» أو «هذا الشيء هو تحت شيء آخر». ترتبط القضية بالواقعة إمّا باعتبارها «صحيحة» أو «خاطئة».

أما الجملة الجزيئية فتمتاز باحتوائها على جمل أخرى باعتبارها من مكوناتها. أما صحتها أو خطأها فيقاس بصحة أو خطإ القضايا الجزئية التي تكونها.

إن هدف التحليل هو إيضاح القضايا منطقيًّا بحيث لا تضم إلا عناصر نعرفها بالتجربة المباشرة (الانطباعات الحسية والترابطات المنطقية على سبيل المثال). إن أحدًا لا يستطيع أن يسمي ما لا يعرفه أبدًا بالتجربة المباشرة.

تحاول نظرية راسل في **الترسيم** (لا سيما في كتابه On denoting) أن تقدم أساسًا منطقيًّا ولغويًّا أكيدًا لاستخدام عناصر جمل لا تكون أسماء علم. إن تعيين اسم العلم هو الموضوع الذي يسميه.

«لا تعيين للتعابير الترسيمية» في حد ذاتها، بل إنها «رموز غير كاملة» وهي لا تظهر بالتالي إلا كأجزاء من الجمل.

تعتبر هذه الترسيمات على جانب من الأهمية، ذلك أننا نعرف الكثير من الموضوعات، ليس بطريقة مباشرة، بل انطلاقًا من الوصف فقط على سبيل المثال «مركز الثقل في الشمس». ثم إن استخدامها غالبًا ما يوقعنا في الخطأ ويوصلنا إلى مفارقات كما في الجملة التالية على سبيل المثال:

«ملك فرنسا الحالي هو أصلع».

«فلو استعرضنا كل الأشياء التي تكون صلعاء، ثم كل الأشياء غير الصلعاء، فإننا لا نجد ملك فرنسا الحالي من ضمنها». أي هل له صلعة أو ليس له صلعة، وهذا ما يسيء إلى مبدأ عدم التناقض.

يميز راسل بين **حالات ثلاث من الترسيم:**

١- عبارة هي توصيف، دون أن تصف شيئًا معينًا: «ملك فرنسا الحالي».

٢- تعبير يصف موضوعًا معينًا: «ملكة بريطانيا الحالية».

٣- جملة ترسم بشكل غير محدد: «رجل» إشارة إلى رجل غير محدد.

في الحالة الأولى يمكننا أن نحلل العبارة بحيث يمكننا أن نؤكد الترابط بين قضيتين: على الأقل، إن وحدة ما لها «إما الصفة كذا أو الصفة كذا». وعلى الأكثر، إن وحدة ما لها «إما الصفة كذا أو الصفة كذا». بعبارات أخرى أن ثمة وحدة مُعَيَّنة ووحدة فقط لها صفة. وبالتالي فإن عبارتنا «ملك فرنسا الحالي موجود» يمكن أن تحلل، كما لو أن ثمة وحدة ووحدة واحدة فقط موجودة. هي ملك فرنسا. وهذه جملة كاذبة. وينسحب ذلك على ما يرتبط بها و«هو أصلع»، ذلك أن الجزء الأول من الجملة هو كاذب.

أطلق أ. ماينونغ A. Meinong (١٨٥٣-١٩٢٠) على أشياء مثل المربع المستدير أو جبل الذهب اسم «**موضوعات** غير موجودة». فمتى نتمكن من نفي «قوامها» لا بد من اعتبارها بمثابة موضوعات. وبحسب التحليل فهي ليست ضرورية حتى لتكون فاعلًا في الجملة. وفي الشكل الذي يصار إلى تحليله لا نجد وجودًا له:

«لا وجود لكيان يكون في الوقت نفسه جبلًا ومن ذهب».

يظهر اللغو بحسب **مبدأ** فريجي في **الاستبدال** حين يصبح بالإمكان استبدال عبارات لها الإحالة عينها. (ص ٢١٩).

فحين نقول: «سكوت هو مؤلف فافرلي» فذلك يعني «إن كاتب فافرلي» يحيل إلى «سكوت» (الذي كتبها) وأخيرًا [فإن] «سْكوتْ هو سْكوتْ».

ففي الصياغة التي تلي نعبر عن التماهي في الشكل الذي تم تحليله دون أن نقع في اللغو.

على سبيل المثال يوصلنا التحليل إلى أن «سكوت هو الذي ألَّف فافرلي وهذا يصدق دائمًا على y إذ إن y هو الذي يتماهى مع سكوت، إذا كان y هو الذي كتب فافرلي.

بشكل عام وفيما خص شكل الجملة C(x) التي تحوي باستمرار توصيفًا أو ترسيمًا فإن موقع x يكون:

C (كل شيء) تعني: C(x) دائمًا صادقة.

C (لا شيء) تعني: «C(x) كاذبة» هي دائمًا صادقة.

C (بعض الشيء) تعني: من الخطإ أن تكون C(x) كاذبة وهي دائمًا صادقة.

A نظريات فعل القول عند أوستن

B ما بعد الأخلاق

الفلسفة التحليلية ٣/نظرية الأفعال الكلامية؛ ما وراء الأخلاق.

تتبع فلسفة **اللغة العادية** (عن الإنكليزية ordinary = اليومية) أطروحات ڤيتغنشتاين في مرحلته الثانية (راجع ص٢١٧):

لا تسأل عن الدلالة، بل أنظر إلى وجهة الاستعمال.

لقد تم تجاوز البحث عن دلالة محددة – معايير نهائية ودقة نحوية لمصلحة النص والتشابه وقرابة الكلمات والتعابير، ولمصلحة الاستخدام الفعلي والعملي للغة.

والفلسفة بعد ذلك هي بحث في تنوع الملفوظات اللغوية، وليست مجموعة من الجمل (القضايا).

لقد تحول كل من سوزان ستيبنغ، بيتر سترافسون وجون لنغشاو أوستن كما تحول آخرون عن الوضعية. وأصبحت دراسة اللغة السائرة في علاقاتها بالعالم الطبيعي مهمة أساسية. وتحول الاهتمام من التحديد إلى الوصف، من التحليل إلى الإيضاح، من الاختصار إلى الشرح، من الصرامة النحوية إلى الاستخدام المشروع للغة. وبالتالي فقد تم التخلي عن وجهة النظر التي تعتبر اللغة انعكاسًا أو بنية مماثلة للعالم، حيث الدلالة كانت ممثلة بموضوعات وحداته الأساسية، وحيث الاستخدام الوحيد يقوم على تقدير الأحداث. فاللغة هي أكثر من مرآة تعكس العالم.

إن فلسفة اللغة السائرة تعتبر اللغة على جانب من المرونة في لعبتها المتبادلة مع المحيط وهي خلاقة في استخداماتها.

إن الإحالة، وهي النقطة المركزية في التحليل، لم تعد أبدًا العلاقة بين الكلمات والعالم، بل هي تفسر باعتبارها مجمل القواعد والاصطلاحات والاستخدامات وسائر طرق استعمال الكلمة، إذًا بمثابة دلالة. لقد تلاشى القول بخلق لغات مثالية باعتبار ذلك هدفًا للفلسفة، ومعه تلاشى القول بضرورة التحليل.

تناول ج. ل. أوستن (١٩١١–١٩٦٠) في نظريته عن **الأفعال الكلامية** مختلف وظائف اللغة. فاللغة يمكن ألّا يكون لها فقط وظيفة وضعية أو تقديرية، بل وظيفة أدائية أيضًا:

فمع كلمات محددة يصار أيضًا إلى تحقيق سلوك ما. على سبيل المثال الـ «نعم» التي يقولها الزوجان أثناء عقد الزواج.

يميز أوستن بين فعل القول المجرد وبين فعل القول الواعد الذي يقوم على الفعالية المرتبطة بالقول الملفوظ: مثل الأفعال: هدد، أعلن، شكر إلخ. وإلى هذه يضاف فعل القول المتوعد (لوحة A). وحتى تكون أفعال الكلام هذه فاعلة، فلا بد من سلسلة من الشروط. حيث علينا أن ندرك العبارة في إطار من اصطلاحات معينة.

فالأوامر المرتبطة بجمل شرطية، على سبيل المثال، لا فعل لها. وعدا ذلك فإنه لا بد من اتمام صحيح وكامل:

فالرهان في السباقات لا يعتبر قائمًا إلا إذا تم إبرام رهان معاكس آخر. ثم حين لا يكون الحصان قد اجتاز خط الوصول بعد.

وهكذا يشمل تحليل اللغة أيضًا مجالات يصار إلى التعبير عبرها عن تحديد تقييمات وممارسات. مثل هذه العبارات المعيارية نجدها في **الأخلاق** وفي **الدين**.

قام **جورج إدوارد مور** (١٨٧٣–١٩٥٨) بتطوير التحليل عبر حوار نقدي مع الفلسفة المثالية التي يعتبر برادلي أبرز ممثليها الإنكليز. معارضًا إياها بالآراء التي لا يرقى إليها شك، آراء الرأي العام (Common Sense).

إذا كان أساسًا، فإن باستطاعة التحليل أن يوضح الفرضيات الأولية غير المعلنة والعبثيات المنطقية الكامنة في النظريات الفلسفية.

حاول مور في كتابه «Principia Ethica» أن يوضح استخدام مفهوم «الجيد». ووصف هيوم في عصره الانتقال من ملفوظات الوجود الى ملفوظات الواجب بالشطط. وصل مور انطلاقًا من المنظور التحليلي الى استنتاج يقول بعدم قابلية [المفهوم] «جيد» للتحليل. فهو يمثل صفة بسيطة لا يمكن تحليلها، وهي صفة يمكن إدراكها بأفعال خاصة بالوعي. وكل محاولة تحاول أن تحدد [المفهوم] «جيد» عبر محاولة استدعاء صفات أخرى هي محاولة ستوصل حتمًا إلى حكم طبيعي خاطئ.

أما **أ. ج.** آير (١٩١٠–١٩٨٩) فقد استنتج من كون الملفوظات الأخلاقية وما هي من طبيعتها هي ملفوظات تجريبية لا يمكن التحقق منها، فالمفاهيم الأساسية في الأخلاق هي مفاهيم غير خاضعة للتحليل لأن

«ليست شبه – مفاهيم. ذلك أن وجودها لا يضيف شيئًا إلى محتواها الفعلي».

ينطبق الأمر ذاته على الأقوال في الدين وفي اللاهوت.

تعتبر النظرية **الشعورية** (ممثلة بشكل أساسي بستفنسون C. L. Stevenson) أن كلمات مثل «جيّد» لا تسمي إطلاقًا أية صفة. ولا يمكن تأويل الأقوال الدينية والأخلاقية إلا باعتبارها تعابير عن المشاعر وعن المواقف.

«تعبر هذه الأقوال عن وجهة نظر المتحدث وهي تنزع لإحداث وجهة نظر مماثلة لدى السامع» (M. J. Charlesworth).

وبالتالي يمكننا قراءة جملة من هذا النمط: خلق الله العالم، كما لو كانت بالتالي تشبه.

«وجهة نظر إيجابية تجاه الكون».

حاول R.M. Hare من جانبه أن يقيم نوعًا من المنطق الخاص بالأوامر. من هنا كان تحليله للأوامر إلى ما يشير إلى شيء (Phrastikon) أي إلى ما يشكل أساس الفعل الكامن فيها، وإلى علامات توافقية (Neustikon). وهذا ما يسهل اعتبار الملفوظات الأخلاقية بمثابة «أمور مكتوبة» تقوم على أسس علينا أن نستخدمها في كل الحالات الخاصة المشابهة (مبدأ العالمية).


إكتساب
المهارة
إطلاق بمهارة
استعداد
تكرار
يحسن التصويب
أصاب
الهدف
انطولوجيا
متبادلة
نسبية انطولوجية
«Gavagei»
تصحيح
الأساطير التي
تسببها اللغة
عنوان
للاطلاق
حدث ذهني
حدث فيزيائي
سببية؟
«يفكر»
«يطلق»
Gavagei
Gavagei
Gavagei
أسطورة الشبح في الآلة
أسطورة المتحف

A رايل

B كوين

الفلسفة التحليلية ٤/أنطولوجيا.

أشار **جيلبرت رايلي** (١٩٠٠-١٩٧٦) في كتابه «التعابير النسقية الخادعة ١٩٣١-١٩٣٢» إلى الخلط المستمر بين القضايا النحوية الصحيحة والأشكال المنطقية،

على سبيل المثال في القضية التالية: «الأبقار آكلة اللحوم غير موجودة»، «الأبقار آكلة اللحوم» لا تعني وجود شيء و«غير موجودة» ليست محمولًا.

إذًا، يجب أن يكون الشكل النحوي لهذه القضية كما يلي: «لا شيء يكون في وقت واحد بقرة وآكلًا للحوم».

فلهذا السبب، إذا كان الشكل النحوي غير متطابق مع ما تصف القضايا، فإن جميع القضايا من هذا النمط يقال عنها قضايا خادعة.

ركز رايلي بحثه على هذا النوع من **الخلط في المقولات**، حيث توضب المفاهيم تبعًا لنمط منطقي لا تنتمي إليه (على سبيل المثال: «إنها تأتي [بدافع] الحب ومن هامبورغ». أما القضايا التي تعتبر مناسبة فهي

«القضايا التي نستطيع بواسطتها أن نجيب عن السؤال نفسه والتي تنتمي إلى المقولة نفسها».

وحدها التعابير التي هي من هذا النمط يمكن أن تكون متكافئة في القضايا.

كذلك قام رايلي بتطبيق نمط التحليل هذا على المذاهب التقليدية المتعلقة بالعقل والجسم. وكتاب «مفهوم العقل» (١٩٤٩) هو نموذج ما يعرف **بفلسفة العقل** (Philosophy of Mind). إن على اعتباراته

«أن لا تزيد من معارفنا بخصوص موضوع العقل أو النفس بل عليها أن تصحح الجغرافية المنطقية لهذه المعرفة».

كما أن رايلي قد أبدى اعتراضه على ثنائية العقل والجسد وهو ما أطلق عليه اسم «أسطورة ديكارت» أو «عقيدة الشبح داخل الآلة». يقود الاستخدام اللغوي غير المفكر به إلى أن العقل أو الروح، أي ما يعتبر كيانًا شخصيًا دفينًا، يمكن أن ينوجد دائمًا خلف كل فعل تجريبي. فحسب «الأسطورة» يتبع هذا سببية خاصة تمارس فعلها على العالم الخارجي وبطريقة (لا يمكن إيضاحها).

خلافًا لذلك يجادل رايلي في أن من يقود سيارته بطريقة قائمة على التفكر، إنما عليه أن يفكر أولًا ثم يقود تاليًا.

وبرأيه فإن الصفات «العقلية» («الروحية») إنما تشير إلى استعدادات لا يمكن ترجمتها إلا في ملفوظات من نمط إذا... فإن. إن معاييرنا في استخدام كلمات من مثل «عرف»، «استطاع»، «قدر» الخ هي معايير نشتقها من الممارسات المرئية، التي تتأتى بثبات معين.

حين يستطيع أحد الرماة أن يصيب هدفه بشكل متواتر، فإننا نستبعد الصدفة ويصبح بالإمكان التحدث عن «القدرة».

أما بيتر **فريدريش سترافسون** (ولد عام ١٩١٩) فقد عالج المسألة في سياق «ميتافيزيقا وصفية» عرضها في كتابه «individuals» (١٩٥٩). على أن تعتبر هذه معارضة لما يعرف بالميتافزيقا «التعديلية».

«وهي تكتفي بوصف البنى الفعلية لعمليات تفكرنا حول العالم».

فإلى الأشياء التي نحدد ماهيتها بالكلام، ينتمي أيضًا الأشخاص. فنحن ننسب اليهم لا محمولات مادية وحسب (١,٨٠م على سبيل المثال) بل محمولات لا يمكن أن تلحق إلا بأشخاص (على سبيل المثال، ضحك، أحس بالألم). يقوم خطأ النظريات الثنائية على استخدامها لنمطين من «الأنا». أما سترافسون وخلافًا لذلك فقد اعتبر «الشخص» بمثابة المقولة الأولية، أي

«بمثابة نمط كيان بحيث يمكننا أن ننسب إليه لا حالات وعي وحسب بل الصفات الفيزيائية أيضًا».

أما حجته: إننا لا نستطيع استخدام المحمولات المتطابقة إلا حين نطبقها على أنفسنا وعلى الآخرين، وبذلك نبرهن وبالطريقة نفسها على الملاحظات وعلى الأحاسيس.

أما **فيلار فان أرمان كوين** (١٩٠٨-٢٠٠٠) فقد انتقد النظريات التقليدية المتعلقة بالإحالة التي تشترك فيما بينها بقبولها «لأسطورة المتحف».

فهي تتمثل الإحالة بشكل لافتة علقت على الأشياء المعروضة في صالة عرض - دون أن يساورها أي قلق في أن تعرف ما إذا كنا نؤكّد على موضوعات العرض، هل يتعلق الأمر بالأفكار الأفلاطونية، أو على الموضوعات بحد ذاتها أو على الأفكار (الصور) الماثلة في الوعي.

يقوم البرنامج الطبيعي عند كوين على انتقاد هذه النظريات حول حقيقة تحصيل اللغة:

«إن سيرورة التعلم هي بمثابة استقراء ضمني عند الذات مقابل الاستخدام اللغوي عند المجتمع».

إننا نكتسب اللغة عبر ربط التعابير ببعض المؤثرات التجريبية («الدلالة بواسطة المؤثر») والتي يصار إلى تأكيدها (وتاليًا تثبيتها) أو عدم تأكيدها (وتاليًا نفيها).

«إن دلالة قضية ما بواسطة المثير بالنسبة إلى شخص معين إنما تتضمن الاستعداد إما لقبول القضية أو إلى رفضها على أن يعتبر ذلك ارتكاسًا لإثارة حاضرة».

فإذا صرخ أحدهم لدى رؤيته لأرنب مستخدمًا لغة لا نفهمها (كان يقول كافاغاي gavagei)، فإننا لن نعرف ما إذا كان يشير للأرنب أو لأجزاء من الأرنب أو لكل شيء ما عدا الأرنب. قد يمكن للغة أخرى أن تتعامل مع نظام تصنيف آخر مختلف (مبدأ كوين في عدم دقة الترجمة). وبشكل عام: أن نتحدث عن موضوعات أو عن صفات فإن ذلك لا معنى له إلا في إطار

«أنطولوجيا خاصة مكتسبة ولا يمكن تاليًا سبرها أو فهمها» (مبدأ كوين في النسبية الأنطولوجية).

المقولات التأسيسية
مثال: الموضوع – العلاقة/إسرار – تواصل

مثالي
الفن على سبيل المثال
القيم على سبيل المثال

ممكن
واقعي
ضروري

عقلي
نفسي
عضوي
غير عضوي

تحديد
تحول
انقطاع
التجديد المقولاتي
الاستعادة
مكان
زمان

مقولات جهوية
واقعي
قانون المستويات

A المقولات بحسب هارتمان

الله
طبيعة ناتجة
طبيعة أصلية
موضوعات أزلية
تحدد مضمونًا جديدًا
المجاورة
المجتمع
كمال
تحديد
استعادة مضمون جديد
علاقة بين الأحداث
علاقة بين الأحداث
تكرار
حدث واقعي
ابداع
الله:
شاعر الأشياء

B الفلسفة العضوية عند وايتهد

نيقولا هارتمان؛ وايتهد.

حاول **نيقولا هارتمان** (١٨٨٢-١٩٥٠) أن يطور «**أنطولوجيا** جديدة». أساسها التخلي عن التقليد الذاتي الذي يعتبر المعرفة خلقًا أو إنتاجًا للموضوع.

خلافًا لذلك، إن الأفعال المعرفية هي أفعال متعالية، أي إنها تشير فيما يتعداها إلى الموضوع.

بل إن الأخلاق ونظرية المعرفة هما مجالان ينتسبان إلى الأنطولوجيا التي قال بها هارتمان باعتبارها تحليلًا مقولاتيًا. وهكذا

تدرك المعرفة بوصفها تماهيًا بين مقولات المعرفة والكائن.

إلا أنه تماهٍ لا يمكن أن يكون معطى إلا بشكل جزئي. حيث نجد في المعرفة دائمًا «فائضًا» مما لا يعرف.

تشكل **مقولات** هارتمان مجموعات مختلفة:

- المقولات المعبرة عن الحالات: حالات الواقع، الإمكانية مثلًا، إلى كينونة واقعية (زمنية) وإلى كينونة مثالية (ما بعد زمانية) (الماهية والقيم على سبيل المثال).

وفيما يخص دائرة الواقع يؤكد هارتمان على ترابط الممكن والواقعي والضروري.

- المقولات الأساسية: وهي مقولات تنطبق أيضًا على كل وجود. وهنا يعد هارتمان:

  «١. المبدأ والعيني = (Concretum) ٢. البنية والحالة. ٣. الشكل والمادة...».

- المقولات الخاصة: مقولات الفيزياء وعلم الأحياء والرياضيات على سبيل المثال.

تبعًا للمقولات المشار إليها، ففي كل دائرة يجب أن يقسم الوجود وبشكل أكثر دقة إلى درجات أو إلى طبقات.

فالكائن الواقعي يقسم على سبيل المثال إلى: عضوي ولا عضوي، إلى مفكر وإلى روحي. وكل طبقة عليا تغطي ما دونها.

إلى ذلك حدد هارتمان قوانين الطبقات، مثلًا، إن مقولات الطبقة الدنيا تتواجد في التالية وليس العكس. وطالما أن المقولات تأخذ بالاتساع في الطبقة العليا، وبما أن المقولات الخاصة في هذه (الطبقة) الأخيرة ستحدد الميزة، فإن التحديد من الأسفل يكون ملغيًا. فالطبقة العليا هي التي تحدد (الطبقة) الدنيا.

قدم **الفرد نورث وايتهد** (١٨٦١-١٩٤٧) في كتابه «السيرورة والواقع» (١٩٢٩) شرحًا نظريًا للعالم. في هذه المحاولة التي تناولت علم الكون ارتأى وايتهد أن يصحح بعضًا من سوء التفاهم الذي لحق بالفكر الغربي:

إذ نجد عنده نقدًا يوجهه إلى «التشعب الذي لحق بالمادة والروح تمامًا كالنقد الموجه إلى التقسيم الكلاسيكي إلى جوهر وعرض أو إلى التمثلات الكلاسيكية التي تربط بالزمان.

حاول وايتهد أن يتخلص من الوهم الناشئ عن اختلاط المجرد بالعيني. على أن تتميز فلسفته بالأخذ بمبدأ التطابق: فعليها «أن تصوغ نسقًا متماسكًا، منطقيًا وضروريًا يتناول الأفكار العامة، على أن يصار بواسطته إلى تفسير كل عنصر من عناصر تجربتنا».

لأجل ذلك حاول وايتهد أن يضع نسقًا معقدًا من المقولات، بحيث يحاول هذا النسق إدراك الواقع بكليته.

فلا يعتبر واقعيًا، تبعًا لمعنى «المبدأ الأنطولوجي» إلا الفرد العيني.

كل ما هو واقعي هو حدث في سيرورة يكتسب فيها «أزلية موضوعية». وهو يمتاز بالمعنى. وفيه تتداخل التحديدات المرتبطة بالماضي وبالموضوع المعني وبالإمكانيات المشيرة إلى المستقبل. أما الأشياء الواقعية التي تشير إلى الأحداث

فهي تختار، في كل مرة وبشكل حر، إحدى هذه الإمكانيات وتبلغ حالة الامتلاء حين تصبح هذه الإمكانية حقيقة عينية.

والسيرورات هذه ذات قطبين، أي إنها تملك إلى جانب القطب الفيزيائي قطبًا عقليًا داخل الإحساس الذاتي. يتحدد الشيء داخل السيرورة عبر أخذه مضامين جديدة، إلا أنه يحدد بها مضامين أخرى. فالمضامين تنوجد في كل ما هو واقعي بوصفها معلومات.

يطلق وايتهد اسم Nexus (ترابط) على العلاقة بين الأحداث (التزامن على سبيل المثال). كذلك يمكن أن تدرك الأحداث تبعًا لدرجة تعقدها ولفعلها المتبادل، باعتبارها مجتمعات هي وحدها التي تضمن الديمومة.

فالجزيئة مثلًا داخل الخلية، هي جزء من مجتمع «ذي بنية»، ذلك أنها تمتلك داخلها صفات لا تكون لها خارج هذا المجتمع.

كذلك تتحدد الإمكانيات الداخلة في السيرورة بواسطة «موضوعات أزلية». إن لهذه «الأفكار» دورًا متغيّرًا في ظهور الشيء الفرد، ولا تكون واقعية إلا إذا تحققت في حدث تشكل هي هدفه.

أما العلاقات فيما بينها فهي ترتبط بالفعل الصادر عن الله والذي ينظم كل ذلك.

«بهذا المعنى يكون الله بمثابة مبدأ التعيين أو التكثف... ومنه يأخذ كل تحقق زمني هدفه الأولي... يحدد هذا الهدف درجات الأهمية الأولية في الموضوعات اللازمنية».

يطلق وايتهد على هذا المظهر اسم «الطبيعة الأصلية» لله وإليه يضيف «الطبيعة المساوقة»، والتي بها يرتبط الله بكل مخلوق، وهذا ما يعبر عنه بالصور:

«[الله] لا يخلق العالم، بل يخلصه: أو بشكل أكثر دقة؛ إنه شاعر العالم، وهو يقوده بأناة رحوم، من خلال حدسه إلى ما هو حق وخير وجمال».

يعتبر وايتهد العالم وكل عنصر من عناصره بمثابة كائن عضوي، وفي كل مركّب من مركّباته نجد دلالة خاصة تعود إليه بالذات وللكل أيضًا. إنه يتحدد عبر فعل خلق شامل.

17:08

مقاييس زمنية
مختلفة

توازٍ ظاهر

عصور مختلفة

A التمثل المرن للزمان بحسب بلوخ

«الوطن»
نهاية الاغتراب

امكانية

تجديد

جبهة

ظهور أولي

امكانية

فن
دين

طوباوية

انتظار

امكانية

ارادة
أمنية
دافع
دفع
ذاتي

موضوعي

مادة

B مبدأ الأمل

الماركسية.

يعود الفضل إلى فلاديمير إيليتش أوليانوف المعروف باسم **لينين** (١٨٧٠–١٩٢٤) بتطوير الماركسية وبنقل أفكار ماركس وأنجلز إلى الواقع السياسي. فقد أدان لينين «الإصلاح» أي النزعة التي تقول بإمكانية الوصول إلى الاشتراكية عبر إصلاحات متتابعة.

يعتبر لينين أن الرأسمالية الاحتكارية قد وصلت إلى وضع تقوم فيه الدولة بدور الأداة التي تمارس القهر. ناهيك عن وقوع بعض أحزاب الطبقة العاملة في الفساد وذلك بفعل الفساد الذي تمارسه الرأسمالية.

إزاء ذلك وضع لينين نظريته حول **الثورة** التي قام بتطبيقها عام ١٩١٧ في روسيا. إن نواة البلشفية التي أطلقها هي «دكتاتورية البروليتاريا» (المؤقتة) التي يجب أن تقوم، وأن تتبع قيادة حزب. والحزب يتألف من نخبة يجب أن تقوده بشكل مركزي صارم، وأن تكون حاملة أو ممثلة «للإيديولوجية» أي للنظرية الحق:

«لا يمكن أن ينتقل الوعي الطبقي السياسي إلى الطبقة العاملة إلا من الخارج».

أولى لينين، في تحليله للسياسة الخارجية الإمبريالية، اهتمامًا خاصًا. إن انقسام العالم إلى مجموعات احتكارية سياسية، حيث يتركز الرأسمال، ليس إلا نتيجة لأزمة الأسواق الدائمة. فالبنوك (على سبيل المثال) تسهم بإدارة السياسة الخارجية بهدف فتح أسواق جديدة في المستعمرات.

في نظرية لينين المادية تعتبر المعرفة اقترابًا من الحقيقة عبر الممارسة. مع إمكانية الوصول إلى حقيقة موضوعية، فإن الشروط التاريخية غالبًا ما تضع حدًا للمعرفة. أما بالنسبة إلى الصين فإن **ماوتسي تونغ** (١٨٩٣–١٩٧٦) قد طور إيديولوجية ثورية تتميز بالثورة الدائمة وباعتماد المراحل.

وبقدر كبير من المعلومات ومن القدرة اللغوية استطاع **أرنست بلوخ** (١٨٨٥–١٩٧٧) أن يفسر فلسفة ماركس انطلاقًا من نقطة انطلاق أعماله: «مفهوم الطوباوية». عرض بلوخ في كتابه «مبدأ الأمل» (١٩٥٤–٥٩) موسوعة تقوم على الأمل الإنساني. إذ رأى في إمكانية التوقع أو الإستباق إحدى أهم ميزات الوعي. فالحرمان وإمكانية تجاوزه يمكن التعبير عنه على جميع درجات الوعي البشري:

باعتباره دفعًا توترًا وتوقًا، يصبح بارتباطه بهدف غير محدد بحثًا وبارتباطه بهدف محدد يصبح غريزة. وإذا لم يصر إلى إشباع هذه الأخيرة وإذا ظل الهدف منها واعيًا، حينها يظهر التمني وبالتالي الإرادة.

يتوجه الإنسان نحو المستقبل، المستقبل الذي لا ثبات له بعد:

«إننا ذوات لا أسماء لها، مغامرون نسافر دون هدف ثابت... ومع تقدم الرحلة في أرجاء العالم نكتشف لا الطريق وحسب بل الهدف من الرحلة والسبب الذي لأجله ابتدأت».

يصار في الفن، على سبيل المثال، وفي الدين، إلى اجتياز حدود ما ليس – وعيًا – بعد، إنها ما قبل – ظهور نجاح ما.

كذلك يشكل الحق الطبيعي بالنسبة إلى بلوخ موضوعًا لم يستنفد مضمونه بعد. باعتباره مناصرًا للطوباوية فهو يبرز أطر العلاقات الاجتماعية التي تكون الحرية ممكنة في داخلها.

إن للصور الذاتية وللأحكام الذاتية نظيرها وسط الواقع الموضوعي.

«يشكل الانتظار والأمل والقصد الموجه نحو إمكانيات لم تتحقق بعد.. تصميمًا أساسيًّا وسط الواقع الموضوعي بأكمله».

كما أن الواقع الذاتي قد تم اختراقه بما «ليس – بعد لذلك كما يلي منطقيًا،

ليس A = A أو A ليست نفي – A، بل إن «A ليست بعد».

يعتبر العالم جزءًا من سيرورة جدلية. بخصوصه يقدم بلوخ ثلاث مقولات.

١– «الواجهة»، أي تلك الشريحة المتقدمة من الزمن حيث يتقرر المستقبل.

٢– «الجديد» (Novum)، مضمون المستقبل الدائم التجدد انطلاقًا من إمكانيات فعلية.

٣– «المادة».

لا يعتبر بلوخ **المادة** أمرًا جامدًا أو كميًّا، بل (وانطلاقًا من الجذر Mater = أم») أمرًا ديناميًّا وخلاقًا. فهي ليست «حطبة آلية» بل هي الحامل الوحيد **للإمكانية الواقعية**، وبالتالي فهي الضامن للتجديد.

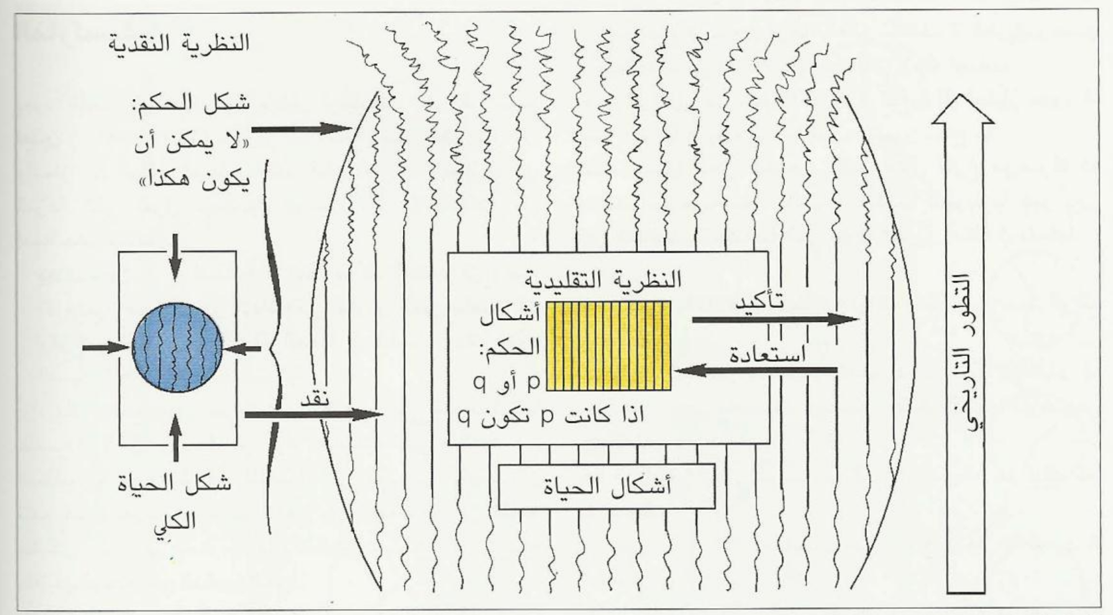
«إن الإمكانية الواقعية هي الماقبل ذاتية القطعية للحركة المادية باعتبارها سيرورة».

تختلف هذه الإمكانية «الموضوعية – الواقعية» عن الإمكانية «الموضوعية على مستوى الإحداث»، القائمة على معرفة ناقصة للشروط. إن الإمكانية الحقة ليست مجرد تفتّح لشيء معين مسبقًا.

علينا أن نعتبر الزمن بمثابة حيزٍ مرنٍ وهذا (بحسب الوقت الذي تعطيه الساعات) ما ينتمي إلى أمكنة وأزمنة مختلفة وهو ما نجده في مجتمعات الحاضر الموروثة.

أما تطور ثروة الطبيعة الإنسانية فقد حددها بلوخ في نهاية كتابه «مبدأ الأمل» وبالتوافق مع ماركس باعتباره **هدفًا**.

«فإذا حدد [الإنسان] نفسه وعرف ذاته دون اغتراب ودون تخارج وإذا حقق ذلك ضمن ديمقراطية حقة، عندها ينشأ في العالم ما لا نجده إلا في الطفولة وما لم يجده قبل ذلك إطلاقًا: الوطن».



A النظرية التقليدية والنظرية النقدية

الأنوار
أسطورة
اغتراب
التوق الكلي نحو الآخر
أوليس بين
الأسطورة
والأنوار
تموضع
مفهومي
سيطرة
الجدل السلبي
الفرد
البرجوازي
عودة
المجتمع
الفن
العقل الأداتي
اقتصاد
الممتلكات
علاقة الضلال
مجتمع حر ولعبي
الزام
هيمنة
صناعة الثقافة
مخارج؟

B جدلية الأنوار

النظرية النقدية.

إن ممثلي **النظرية النقدية** والذين ينتسبون إلى ما يعرف **بمدرسة فرانكفورت** (نظرًا إلى اتخاذهم معهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت مركزًا لهم) هم: ماكس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣) تيودور فون أدورنو (١٩٠٣-١٩٦٩) وهربرت ماركوز (١٨٩٨-١٩٧٩). وبسبب ملاحقة النظام النازي لهم اضطروا إلى اللجوء إلى الولايات المتحدة. حيث طور كل منهم وبطرق مختلفة تحليلًا نقديًا للمجتمع بالاستناد بشكل خاص إلى ماركس.

تميز ممثلو مدرسة فرانكفورت برفضهم القاطع للوضع القائم، وبرفضهم للحلول وللأنظمة النسقية. ولهذه الأسباب جاءت كتاباتهم غالب الأحيان بشكل محاولات ومقالات وكتابات حكمية.

ولقد حدد هوركهايمر النظرية النقدية بالشكل التالي:

> في النظرية التقليدية يقتصر عمل المعرفة على المظاهر الجزئية. فهو ينتج بكل بساطة الموقف الذي يجده ويؤكد بالتالي على الشروط الاجتماعية التي يظهر من خلالها.

إزاء ذلك يضع هوركهايمر رأيه:

«إن النظرية النقدية في المجتمع... تعتبر موضوعها الناس بوصفهم المنتجين لكلية الأشكال التي تتخذها حياتهم عبر التاريخ».

لجأت مدرسة فرانكفورت إلى المنهجية التي تقول بتعدد فروع العلم والمعرفة. ولا بد من تحليل البحث عن معايير جديدة. ولذلك

> لا يكفي أن نطبع النظام بإصلاحات محدودة، بل أن نوجه إليه نقدًا جذريًا.

والنقد هذا يصبح ممكنًا لأن الإنسان وحده هو الذي يعتبر فاعلًا لتاريخه. ما يوصل إلى نوع من الحكم الوجودي يوازي نمط:

> «هذا يجب ألّا يكون بالضرورة كذلك، وبإمكان الناس تغيير الوجود».

إن هدف هذا التغيير هو الوصول إلى تشكيل عقلاني للمجتمع. إذ لا بد له أيضًا من البحث في مشروعية الحقيقة.

> «والارتفاع للبحث في السمة العقلانية في التوق إلى السلام والحرية والسعادة».

إن ما ينظر إليه هنا هو تفتح الإنسان عبر التخلص من السيطرة والاضطهاد.

وفي أميركا (فترة الأربعينات) وضع كل من هوركهايمر وآدورنو كتابهما المشترك «جدلية العقل».

> «مع تطور المجتمع الاستهلاكي البرجوازي، أضحى أفق الخرافة المظلم بسبب شمس العقل القائم على الحساب أكثر إضاءة، وتحت أشعته الفولاذية نضجت الدولة البربرية الجديدة (لا سيما الفاشية)».

إن سيطرة العقل بشكل عام قد اعتبرت هنا بمثابة سمة تنويرية. أما أداة ذلك فهو المفهوم الذي يتقاسمه العقل مع الأسطورة التي تشكل إلى حد ما جزءًا من الأنوار. قبل الأسطورة تصرف الإنسان تجاه الطبيعة بشكل سحري، إذ سعى لتقليدها (mimesis).

مع الفكر المفهومي يسعى الإنسان بوصفه فاعلًا وذاتًا إلى موضعة الطبيعة. وهذا ما سمح له بالاستمرار والبقاء من خلال السيطرة على الطبيعة، ولكن على حساب اغترابه. يؤدي هذا «التشيؤ» أيضًا إلى التأثير عكسًا في علاقات الناس فيما بينهم وفي علاقة الفرد بنفسه أيضًا. من هنا تتحول أيضًا إلى تجريد العلاقات التبادلية للبضائع ضمن النظام الاقتصادي الرأسمالي. فتتحول الأنوار إلى أسطورة إذ يُترك الإنسان في نهاية الأمر ودونما مقاومة إلى السيطرة الكلية.

> «لقد أعطت (الفلسفة) الإحيائية نفسًا لكل شيء، أما الحركة الصناعية فقد حولت نفس الإنسان إلى شيء».

لقد تحددت الأخلاق، كما النزعة الثقافية والعلم وبالطريقة نفسها بالشكلانية المحضة التي يفرضها العقل الأداتي. إذ أصبحت جميعها بمثابة «مركّب يُعمي» باعتبارها حاملة للسيطرة الكلية للإنسان وللطبيعة على حدٍ سواء. وقد شدد هوركهايمر على التهديد الذي أصاب الفرد بالذات. فالذات الفردية تنحل في العالم الذي أصبح منقادًا للإدارات.

أما النظرية النقدية المتأخرة فقد رفضت أكثر فأكثر أي أملٍ محدد. كما أن فلسفة هوركهايمر المتأخرة قد تميَّزت «بالحنين إلى الآخر الكلي». راح أدورنو في كتابه «نفي الجدل» يبحث عن السبيل للحفاظ على غير - المتماهي، أي على خلاص الفردي. فالنفي أو التعارض لا يمكن أن يرفعا عبر النسق أو التأليف.

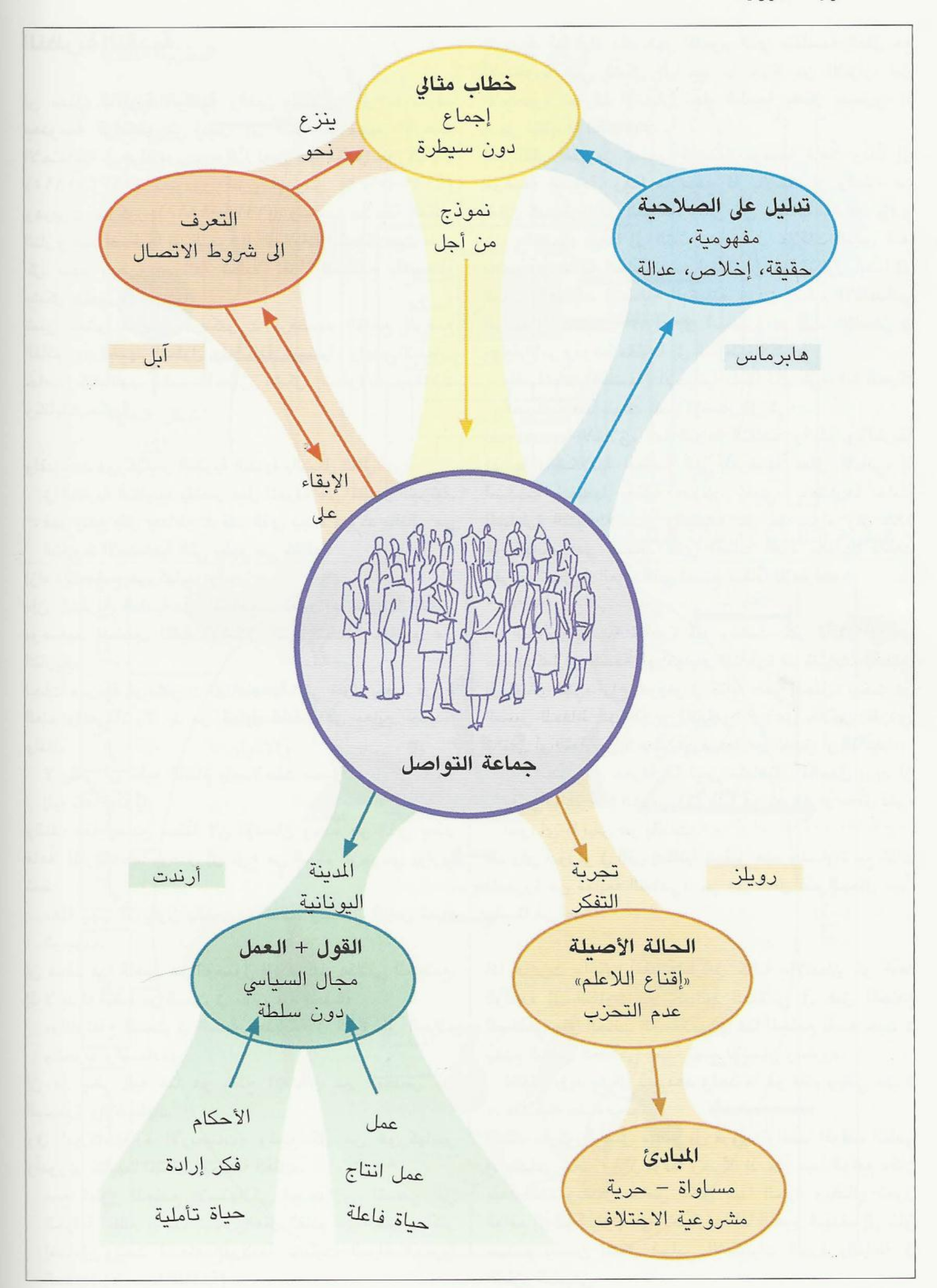
> «إن الجدل هو معرفة ما ليس متماهيًا... فالجدل يريد أن يقول ما هو هذا الشيء... (لا) لماذا هو نموذج أو ممثّل لشيء آخر، أي لما ليس هو بالذات».

لقد رأى أدورنو في الفن إمكانية تحقيق هذه «المساواة مع الذات المتحررة من ممانعة التماهي». من هنا شغل علم الجمال حيزًا واسعًا من أعماله.

أمّا هربرت ماركوز فقد أشار في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» إلى التفاوت بين الجانب العقلاني في عمل المجتمع الصناعي وإلى الجانب اللاعقلاني في هذا المجتمع نفسه حيث لا يخدم الجانب العقلاني عملية تفتح الإنسان وتطوره.

> فالفكر يؤيد بشكل **ذي بعد واحد** ما هو قائم ويلقي على لا عقلانيته غشاء يحجبها.

استند ماركوز بشكل مباشر إلى فرويد. رافضًا الموقف النفسي الاجتماعي معتبرًا إياه موقفًا زجريًا. إذ حلّ مبدأ الواقع مكان مبدأ اللذة وبشكل خاص مكان مبدأ الحب. وبالتالي تحول الواقع إلى مبدأ يقوم على الإنجازات. أما التغيير فيهدف إلى خلق مجتمع يضمن بشكل أساسي الإمكانيات الحرة والفاعلة في التطوّر الطبيعي.



الفلسفة الاجتماعية

الفلسفة الاجتماعية.

حاول **يورجن هابرماس** (ولد عام ١٩٢٩) البحث في أسس نظرية اجتماعية نقدية. إذ أظهر في كتابه «المعرفة والمصلحة» الصادر عام ١٩٦٨، أن كل علم مهما بدا موضوعيًا فهو لا شك مرتبط بحوافز تقوم على أسس معرفية. والعلوم التجريبية – التحليلية تستند إلى مصلحة تقنية، حيث لا بد من التأكيد على فعل يضمن النجاح. كما تمتلك العلوم التاريخية – التأويلية بدورها مصلحة عملية تهدف إلى توسيع إمكانيات التوافق. وكلاهما يخضع لإلزامات شروط الحياة الاجتماعية.

أما **العلم النقدي** الذي يزمع تأسيسه فهو يقوم على مصلحة تطويرية.

يعتبر هابرماس أن فكرة الأكثرية بوصفها إيضاحًا للبلبلة الإيديولوجية هي فكرة تجد أساسها في اللغة. فمن يتكلم يفترض مسبقًا إمكانية الوصول إلى إجماع حر. من هنا على النظرية الاجتماعية النقدية أن تركز على الشروط الكلية لإمكانية التوافق. أما نقطة انطلاق مثل هذا المشروع الكلي فتكمن في

«وجوب أن يقدم كل فعل تواصلي عبر فعل كلامي أيًا كان، ضرورة تدليلية على كلية مشروعيته وأن يفترض إمكانية تغيره».

قدم هابرماس أربعة أقوال تشير إلى التدليل على المشروعية:

أن يكون التعبير قابلًا للفهم، حقيقة الملفوظ، صدق النية وعدالة أو صحة الأعراف.

على الفعل التواصلي أن يتمكن من تبرير تدليله على المشروعية ضمن شكل **الخطاب**. إذ يمثل الخطاب موقفًا كلاميًا مثاليًا، حيث يمتلك داخله كل جزء من أجزائه إمكانية التعبير دون وجود إلزامات أو معيقات خارجية كانت أم داخلية. فالفعل التواصلي الحقيقي يمثل في الحالة المثالية خطابًا ناجحًا، حتى في حالة انعدام أية ممارسة لا تستند إلى أي إجماع.

أما **كارل – اوتو آبل** (ولد عام ١٩٢٢) فقد توافق مع هابرماس حول التصور النظري – الاجتماعي للمشروعية، إلا أنه قد تميز عنه بتصوره إمكانية تأسيس ذلك فيما بعد. أما ذرائعيته المتعالية فقد أرادت أن تبرهن لا على وجود شروط كلية، بل على وجود شروط شرعية ضرورية تمتاز بها الأعراف والمعايير.

أما نقطة انطلاقه فتقوم على **تواصل البشر جماعيًا**، وهذا ما لا يمكن تجاوزه.

فكل من يبني ملفوظة ويقدم تعبيرًا تدليليًا على مشروعية ما، عليه أن يعترف بشكل مضمر بشروط إمكانية التواصل، ولا يستطيع أن ينكرها دون أن يقع في تناقض مع نفسه. ذلك أن مبادئ التحاجّ تتضمن في الوقت نفسه أسس الأخلاقية المعيارية، ذلك أن من يسعون إلى التحاجّ قد اعترفوا بقواعد تعامل الناس فيما بينهم وتعاونهم. من هنا نصل إلى **المعايير الأساسية**:

- الحفاظ على الإنسانية باعتبارها جماعة التواصل الحق.
- النزوع إلى جماعة تواصل مثالي وعلاقات اجتماعية دون إلزامات ما ينتج إجماعًا كليًا بخصوص كل التدليلات القابلة للتبرير من جانب الأعضاء كافة.

تتركز نظرية العدالة عند **جون رويلز** (١٩٢١–٢٠٠٢) على مسألة معرفة المبادئ التي يجب أن تنظم حقوق المواطنين وحرياتهم بعضهم تجاه البعض الآخر وتوزيع الخيرات فيما بينهم داخل المجتمع.

لإيضاح هذه المسألة يقوم رويلز بتجربة تفكير تعاقدية:

إننا نمثل حالة أولية أصيلة حيث على الناس الاجتماع معًا من أجل القواعد الأساسية الخاصة بمجتمعهم المستقبلي.

من أجل ضمان مبدأ النزاهة الأخلاقي، يكون أشخاص هذه الحالة الأولية عادة تحت «غشاء من عدم المعرفة»، أي أنهم لا يعرفون قدراتهم الخاصة ولا وضعهم الاجتماعي الخ.. ولهذه الأسباب فهم يختارون بنية اجتماعية تأخذ المصالح الممكنة لجميع الناس بعين الاعتبار.

وبهذا الشكل يمكن تحديد مبدأين اثنين:

«١. لكل فرد الحق نفسه بالنظام الأكثر توسعًا والقائم على الحريات الأساسية ليؤلف نسقًا يكون مقبولًا لدى الجميع.

٢. على عدم المساواة الاجتماعية والسياسية أن تأخذ شكلًا بحيث يمكننا أن ننتظر تأمين مصلحة كل فرد، هذا أولًا، وأن تكون مرتبطة بمواقف ووظائف مفتوحة أمام الجميع؛ ثانيًا.

يؤكد المبدأ الثاني، والذي يعرف بمبدأ الاختلاف أن لا مشروعية لعدم المساواة الاجتماعية إلا إذا شكلت منفعة لصالح الأكثر ضعفًا (مبدأ الحد الأعلى).

أما **حنة أرندت** (١٩٠٦–١٩٧٥) فقد طورت فلسفة سياسية تقوم على نظرية العمل التي ترقى لأرسطو.

من بين النشاطات الأساسية، وهي العمل والإنتاج والممارسة اختارت أرندت الممارسة معتبرة إياها النشاط الخاص بالسياسة.

فالممارسة والكلام يشكلان حيّزًا لا سيطرة فيه حيث يكون الناس جميعًا وسط علاقات متبادلة يتناقشون ويقتنعون. ولهذه الأسباب تتحدد السلطة السياسية باعتبارها القدرة على الممارسة التواصلية التي يقضي عليها العنف. إن التقييم الحديث للعمل قد غيّب حيّز الممارسة، فالعملية البيروقراطية والتقنية والوجود الجماهيري. كل ذلك أدى إلى نزع الصفة السياسية ما سهّل الطريق أمام النظم ذي السيطرة الكلية.

الاستقراء

النتيجة من
خلال المقارنة

كل الإوزات
بيضاء

التحقق
مستحيل

جمل مشتقة

إوزة ١
هي بيضاء

إوزة ٢
هي بيضاء

إوزة ٣
هي بيضاء

إوزة ٤
هي بيضاء

استنتاج بوبر

نظرية احتمالية:

كل الإوزات
بيض

تزييف

حالة معروفة

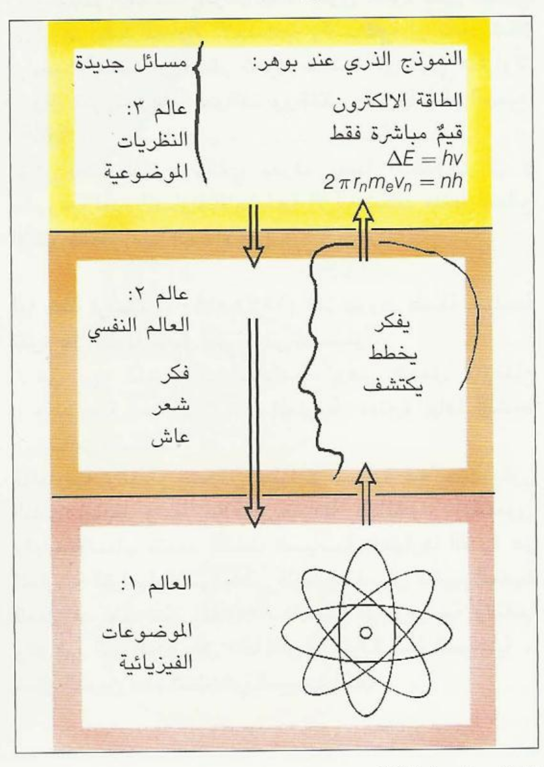
حالة غير معروفة

modus
tollens

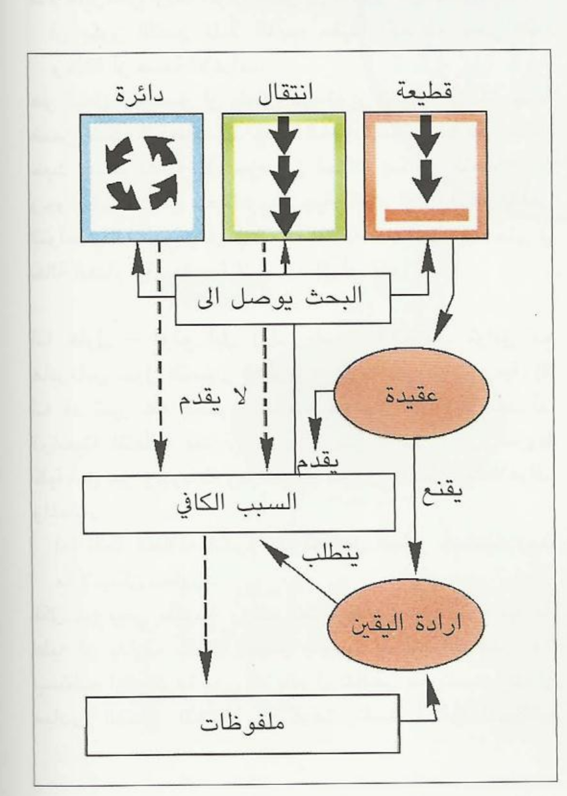
فرضية جديدة
(مثلًا: الإوزات
هي بيض
أو سود)

كاذب

A الاستقراء والاستنتاج عند بوبر



B العوالم الثلاثة عند بوبر



C ألبرت «برهان ذو حدود ثلاثة»

العقلانية النقدية.

اشتهر **كارل ريموند بوبر** (١٩٠٢-١٩٩٤) بشكل خاص بفضل أعماله على **نظرية العلم**. وقد وصف نفسه بالواقعي الذي يعتبر وبالتوافق مع الفهم العام، أن العالم الخارجي وما فيه من قوانين بمثابة وقائع في الحقيقة. فهو يرفض بالمقابل التصور الذي يعتقد أن على العلم أن يدرك ماهيات معينة في الأشياء. بل هو يرى أن الفلسفة الماهوية هي المسؤولة عن التأخر الذي أصاب العلوم الإجتماعية بالقياس إلى العلوم الفيزيائية حيث نجد سيطرة للإسمية المنهجية.

بالنسبة إلى الفلسفة الماهوية يعتبر السؤال التالي هو الحاسم: «ما هي الحركة؟».

أما بالنسبة إلى المدرسة الإسمية فالسؤال هو:

«كيف يتحرك كوكب ما؟».

يتوافق ذلك مع نزعة المدرسة الماهوية في معالجة المفاهيم حيث تتأمن المعاني بواسطة التحديدات. أما في المدرسة الإسمية فإن الملفوظات أو النظريات هي التي يُبحث فيها عن الحقيقة بطريقة استنباطية.

عالج بوبر في كتابه «منطق الكشف العلمي» مسألة **الاستقراء**. رافضًا، مع هيوم، إمكانية استنتاج قانون ما حتى لو تم الانطلاق من عدد مرتفع من الحالات الخاصة. فالاستنتاج الاستقرائي ليس ملزمًا من الناحية المنطقية. أما خلافًا لذلك فإن السيرورة الاستقرائية بحسب أسلوب «Modus tollens» فتظل مقبولة:

إذا أمكن استنتاج t من p [p هي جملة مشتقة من نظام جملي t] وإذا كانت pكاذبة فكذلك تكون t أيضًا.

وهكذا فإنه لا علاقة للفصل بين العلم الطبيعي والماورائيات، بل ذلك يرتبط بمسألة معرفة ما إذا كان بالإمكان مبدئيًا **تكذيب** الجمل تجريبيًا (لوحة A).

بالإمكان تحديد قوام النظرية بطريقتين:

القوام «المنطقي» وهو كمية كل الجمل القابلة للاستنباط من نظرية ما؛ وقوامها الإعلامي وهو كمية الجمل غير القابلة للتطابق مع النظرية.

من هنا تعتبر النظرية أكثر غنى بقدر ما تمثل من إمكانيات النقد والتقليد.

أما **تقدم المعرفة** فمساره بحسب بوبر هو الترسيمة التالية PI – VT – FB – P2.

أما المسألة PI فتشرحها النظرية المؤقتة VT. وهذه تخضع، تبعًا للنقاش أو للنقد التجريبي، إلى إقصاء الأخطاء FB التي تسمح بطرح المسألة التالية P2.

فكل معرفة هي بالتالي معرفة فرضيات. وكل النظريات هي افتراضات. والمعرفة تكون مسبوقة بالفرضية. والتجربة تكون «مشبعة بالنظرية». وما يتم التوصل إليه لا يكون أبدًا النظرية الحقة، بل إن النظريات هي التي تصبح على الدوام أكثر قابلية للتصديق.

فبحسب بوبر هذه هي الترسيمة التي يتبعها التطور بكليته.

فالداروينية (انظر ص١٨٩) برأيه ليست نظرية علمية قابلة للتحقق، بل هي «برنامج بحث ما ورائي».

تنتج الكائنات الحية، ومن تلقاء نفسها، حلولًا لمسائل تخضع لضغطٍ انتقائي.

ثم إن الناس لا يفنون مع أخطائهم، بل هم «يقضون» على افتراضات قاموا بصياغتها في خطابهم.

يميز بوبر بين **عوالم ثلاثة**. يتكون الأول من الواقع الفيزيائي. أما الثاني فهو عالم وعينا. أما مركبات العالم الثالث الأساسية فهي المسائل والنظريات. والعالم الثالث هذا يتجاوز الزمن وهو يقوم موضوعيًا تجاه فكرنا، علمًا أنه صنيع هذا الفكر (لوحة B). فالعدد على سبيل المثال هو اكتشاف يتم بموجبه خلق مسائل رياضية جديدة بشكل مستقل.

أما الفضاء الذي بداخله يجري الفحص النقدي لكل هذه الافتراضات فليس له من مجال معطى بحسب بوبر إلا المجتمع المفتوح. والمجتمع هذا هو ديمقراطية تضمن الأمان والحرية على حدٍّ سواء. وتتهدد بالنزعات الكليانية التي رأى بوبر أنها تتجسد بأنبياء كذبة أمثال هيجل وماركس وأفلاطون قبل أيٍّ آخر. أما بالنسبة إلى المجتمع المفتوح فإن بوبر يذكرنا عند الإغريق ببيريكلس.

«صحيح أن قلة من الناس هم الذين يتمكنون من تطوير وتنفيذ مبدأ سياسي إلا أننا جميعًا قادرون على الحكم على هذا المبدأ».

رأى **هانس ألبرت** (ولد عام ١٩٢١) في العقلانية النقدية إمكانية توازن بين حيادية الوضعية والإلتزام الكلي في الفلسفة الوجودية. وهو يرى في الفلسفة

واجبًا يلزم **بالتقصي النقدي** للدين والأخلاق والسياسة.

وهذه تعتبر بفعل الدوغما على درجة من المناعة ضد المقترحات التطويرية. وعلى النقد الأساسي للإيديولوجيا أن يكسر هذا الحاجز.

يعتبر البرت أن إرادة الوصول إلى اليقين هي التي توصل إلى الدوغما. يعبر عن هذه الإرادة بمبدأ العقل الكافي الذي يفرض لكل ملفوظة توضيحًا نهائيًا. وهذا ما تعبر عنه اللوحة C.

إن البحث عن نقطة أرخميدس في المعرفة يقودنا إلى إمكانيات ثلاث:

- الانتقال إلى اللانهائي الذي يتراجع باستمرار كلما ذهبنا بعيدًا في البحث عن الأسباب،
- الدائرة المنطقية،
- قطع السيرورة.

في حالة القطع يصار إلى تقديم الأسباب بواسطة الحدس أو التجربة الخ.. وهذا ما يعتبره ألبرت عودة إلى الدوغما، التي تخدم الحفاظ على الوضع القائم. مقابل ذلك يضع ألبرت إرادة التنوير.

لا بد من تطوير نظريات تخضع للمراقبة، كما لا بد من إخضاعها، باعتبارها نظرية مؤقتة، لنقد دائم حتى يتسنى الاقتراب من الحقيقة.

إن الهدف هو التوصل إلى سلوك عقلاني تجاه القيم وتجاه الممارسة الإنسانية.

انسان
الأنا
مظهر خارجي
مظهر داخلي
نفس
ينزع للخارج:
ويرتبط بنفسه

حيوان
مقفل/مركّز
عضو مركزي، حركة مستقلة

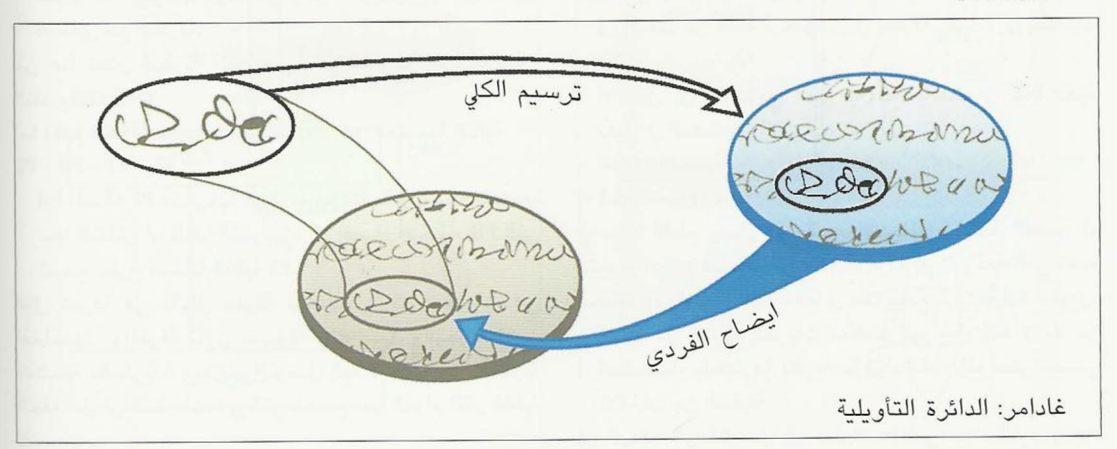
نبات
مفتوح:
مستقلة عن المحيط

سلم الكائن الحي عند بلسنر

الانفتاح على العالم
تعلم الدلالة والسلوك

بيئة خاصة بالنوع
سلوك غريزي
انفتاح على عالم الانسان

A انتروبولوجيا



غادامر: الدائرة التأويلية

B التأويلية

الأنتروبولوجيا؛ الفلسفة التأويلية.

تستند **الأنتروبولوجيا** الفلسفية في القرن العشرين إلى نتائج علم الأحياء (البيولوجيا). وبذلك يضع **هلموت بلسنر** (١٨٩٢–١٩٨٥) الإنسان في مكانه على سلم الأحياء.

يمتاز كل كائن حي **بموقعيته**، فهو يميز بين ما يجده في نفسه وبين العالم الخارجي الذي يرتبط به والذي يخضع لارتكاساته.

أما في النبات فإن شكل التنظيم يعتبر مفتوحًا، أي أن النبات يخضع لشروط حياته بغض النظر عن المحيط. أما بالنسبة إلى الحيوان فالشكل يعتبر مقفلًا وهو يقوم على تركيز الجسم بقوة على نفسه عبر أعضائه (والدماغ باعتباره عضوًا مركزيًّا ما يمكّنه من تحقيق درجة عالية من الاستقلالية).

وحده **الإنسان** يتميز من خلال موقعه التخارجي، ذلك أن باستطاعته وعبر وعيه التأملي أن يعود إلى ذاته. فهو يدرك نفسه عبر مظاهر ثلاثة.

باعتباره جسدًا عينيًّا، وباعتباره ذاتًا (النفس) في الجسد وباعتباره أنا يستطيع من خلالها أن يتبنى وضعًا شاذًّا بالنسبة إلى ذاته.

وبالنسبة إلى المسافة التي تفصل الإنسان بذلك عن ذاته فإن حياته تعتبر مَهمَّةً عليه أن يؤديها بنفسه. إذ عليه أن يصبح ما هو، وهو بالتالي

قد أعد نفسه وقد أصبح بطبيعته رهينة الثقافة.

فالطبيعة والثقافة، الحساسية والحياة الروحية تعتبر بالنسبة إلى الإنسان بمثابة وحدة وسيطة.

استند **أرنولد غاهلين** (١٩٠٤–١٩٧٦) إلى نتائج علم الأحياء لينطلق من المقارنة بين الإنسان والحيوان.

خلافًا للحيوان الذي يتأقلم مع محيطه والذي يعيش منقادًا بغريزته بشكل عام، يعتبر الإنسان من الناحية البيولوجية كائن النواقص.

يعتبر الإنسان بسبب من عدم تأقلمه وبسبب نقص غريزته كائنًا مهددًا في وجوده. ولكن وبإزاء هذا الموقف نجد من جهة أخرى انفتاحه على العالم، وتاليًا قدرته على التعلم، فالإنسان لا يعتبر مقصيًّا بأفق أية تجربة ولا بأيٍّ من نماذج الممارسة.

فبإمكانه إذًا، وبسبب وعيه التأملي، أن يعيد نمذجة شروط حياته (وما يبقيه على الحياة) من خلال خلقه لوسط مصطنع، الثقافة.

يصطدم الإنسان باستمرار بسبب انفتاحه على العالم بوفرة من الانطباعات وبالتالي فهو يقع على إمكانيات متعددة لتأويله لعمله وللعالم بحيث لا يستطيع السيطرة عليه دون مساعدة. من هنا لا يمكن إيضاح العديد من الخصائص ومن الإواليات الخاصة بالإنسان دون النظر إلى ما يعرف «**بوظيفة تخفيف الحمولة**»، إذ تسهم هذه الخصائص والإواليات بجعل النظام والحفاظ على الماهية ممكنين.

وإلى ذلك تنتمي المؤسسات الاجتماعية أو «الإنجازات الداخلية» مثل اللغة والفكر والمخيلة.

أضاف **هانس – جورج غادامر** (١٩٠٠–٢٠٠٢) في مؤلفه «الحقيقة والمنهج» إلى الفلسفة التأويلية أشكالًا جديدة.

فالفهم برأيه ليس مجرد منهج علمي، بل هو طريقة كينونة الوجود الإنساني، وبها ينظم الوجود العالم.

تتطور سيرورة الفهم باتّباع دائرة تأويلية يتم في وسطها تفسير الجزء انطلاقًا من الكل والكل انطلاقًا من الجزء. من هنا تعتبر الأحكام – المسبقة التي تتناول كلية المعنى أحكامًا ضرورية، على أن تكون واعية وقابلة للتصحيح. أما أفق المؤوِّل التاريخي فيتشكل داخل «سيرورة الرواية» حيث يتم تبادل الماضي والحاضر بشكل مستمر. يعتبر فهم هذا المروي مماثلًا للحوار، ذلك أن معايناته ستسهم برفع المطالبة بالحقيقة التي على المسؤول أن يستحضرها باعتبارها جوابًا ممكنًا عن سؤاله. تسهم هذه المصادفة بتطوير أفقه الخاص، تمامًا كأي عمل يكسب بالمسافة التاريخية معنى جديدًا.

أولى **بول ريكور** (١٩١٣–٢٠٠٥) دلالة الرموز عناية خاصة. فالرموز علامات لها معنى مزدوج، وهي في حالة حضورها تحيلنا إلى معنى مستتر يفتح للإنسان مجالًا أرحب من الوجود. من مبادئ ريكور الأساسية قوله:

«يحملنا الرمز على التفكير»

وهذا يظهر أن الرمز يشير إلى الفكر بواقع لا يمكن له أن يدركه من ذاته.

ميَّز ريكور بين أبعاد ثلاثة في الرمز:

بُعد كونيّ، بعد حُلمي وبعد شعري.

بين طرق التأويل الممكنة نجد قطبين غاية في الابتعاد: تأويل الثقة (وبخاصة فينومنولوجيا الدين) وهو تأويل يهدف إلى إعادة ربح معنى منسيٍّ، فيما التأويل المعتمد على الشكل (وبخاصة التحليل النفسي الفرويدي) يحاول أن يرى في الرمز قناعًا يخفي الانفعالات المكبوتة.

أولى ريكور في كتاباته المتأخرة تأويل النص والعمل عناية خاصة. فمن مميزات النص الأساسية (خلافًا للمشافهة) تمتعه باستقلالية دلالية:

وانفصاله عن الكاتب وعن الموقف الأصيل في كليته وعن المتلقي = المرسل إليه.

ينطبق ذلك أيضًا على الأفعال والممارسات (التي لها تأثير زمني) التي تؤول باعتبارها «شبه – نص». فكلاهما يترك في العالم بصمات تمارس فعلًا خاصًا. يتكون النص من أنماط ممكنة لاستغلال العالم واستثماره يمكن تحصيلها في غيريتها لتساعد المؤوِّل في تعميق معرفته لنفسه.

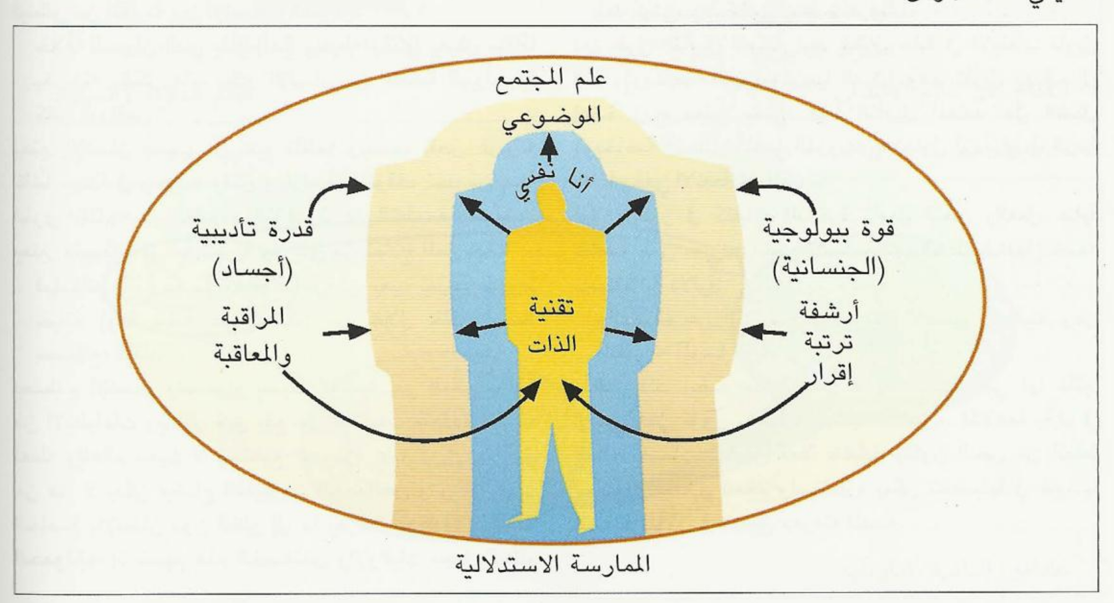
نوع
دب
فقمة
الفرد
فقمة ١
رأس ١
رقبة ١
قوائم ١
أجزاء
P2
H2
K2
P3
H3
K3
رؤوس
رقاب
قوائم
رأس
رقبة
أنماط الأجزاء
الفرد

A₁ رمز طوطمي

عنصر
علاقة
مجموع بنيوي

A₂ مفهوم البنية

A ليڤي – شتراوس



B فوكو: «ولادة الفرد الحديث»

البنيانية.

يعتبر **فرديناند سوسير** (١٨٥٧–١٩١٣) صاحب التأثير الأكبر على نشأة البنيانية اللسانية.

فاللغة برأيه نسق من العلامات تتعلق الواحدة منها بالأخرى. ولا تتقدم بدورها إلا وسط جماعة المتحدثين. والعلامات تقوم على الدلالات. بحيث تكون العلاقة بين العلامات والدلالات علاقة تحكمية.

وبالتالي فإن دلالة العلامة لا تقوم من تلقاء نفسها، بل هي تتحدد باستمرار عبر علاقات النسق الذي يحتويها.

إن اللغة بوصفها نسقًا (اللسان) تعتبر أساس الاستعمال اللغوي الفعلي للتخاطب الفردي (الكلام) باعتبارها نسقًا لا واعيًا. فهي توجد كاملة فقط وسط كلية المتخاطبين.

تبرز اللغة، بحسب سوسير باعتبارها نظامًا مستقلًا ذا عناصر تتقوم بعلاقاتها الداخلية (علامات) ويستدل عليها عبر شكل تمظهرها العيني. وبما أن ثمة إنجازات أخرى (مثل الفن والطقوس والأشكال العادية اليومية الخ) تشكل نسقًا من العلامات، فبالإمكان أيضًا أن نسأل عن البنية التي تقوم عليها.

قام **كلود ليڤي شتراوس** (ولد عام ١٩٠٨) بنقل المنهج البنياني إلى حقل الأنطولوجيا، وذلك من أجل دراسة نسق علامات ونسق تصنيف ثقافات الشعوب البدائية. منطلقًا من فكرة تقول بأن كل مؤسّسة أو عادة أو خرافة إنما تستند أصلًا إلى بنية لا واعية على الدارس الكشف عنها، إذ فيها يتمظهر شكل النشاط العقلي البشري بشكل عام.

إن البنية هي جملة أو كلية من العناصر تقوم فيما بينها علاقات معينة، بحيث إن تغيرًا في أي عنصر أو في أية علاقة سيؤدي بدوره إلى تغير في العناصر الأخرى أو في العلاقات ككل.

وبذلك يمكن تفسير نظام **القرابة** باعتباره بنية تتشكل عناصرها من الأشخاص وتقوم العلاقات داخلها عبر نظم الزواج وقواعده. كما يحدد النسق باعتباره كلية العلاقات الاجتماعية التي تضع الموضع الاجتماعي وحقوق الأفراد.

وصف شتراوس في كتابه «الفكر البرّي» (١٩٦٨) ما يسمى **بالطوطمية** معتبرًا إيّاها نظامًا تصنيفيًّا تقوم فيه العلاقات الاجتماعية بالتمايز عما نشهده في التنوع الطبيعي في عالم النبات أو الحيوان.

تظهر الآلية الطوطمية (لوحة A) شدة تعقيد الآلة المفهومية التي يقدمها نظام التصنيف هذا.

يعتبر «الفكر البرّي» في الثقافات القبليّة فكرًا قادرًا على التجريد ثم إنه فكر يسعى لتنظيم المعطيات الطبيعية والاجتماعية، وهي معطيات على ارتباط وثيق بالشروط الحياتية العينية.

كذلك يولي ليڤي شتراوس مسألة التناقض بين **الطبيعة والثقافة** عناية خاصة وهذا ما يصنفه ضمن أنظمة علامات مختلفة:

- على مستوى الممارسات الاجتماعية من مثل قواعد الزواج أو الطقوس على سبيل المثال.
- أو على مستوى تأويل الأساطير.

وهكذا بحث في «الأسطوريات» (١٩٧١–٧٥)، الأساطير الأميركية باعتبارها نظامًا متماسكًا ينطوي مضمونها على صيرورة ثقافية».

أما أعمال **ميشال فوكو** (١٩٢٦–٨٤) ذات التوجه التاريخي فقد هدفت إلى إعادة بناء أشكال نظام العلم وما يرتبط بها من أشياء وموضوعات. فإن فوكو بالرغم من تأثره بالبنيانية قد انتقد أخذها بالكليات وبتجاوز البنى الزمنية مشددًا على لاتواصلية التاريخ . ولذلك اعتبر مفكرًا لما بعد البنيانية.

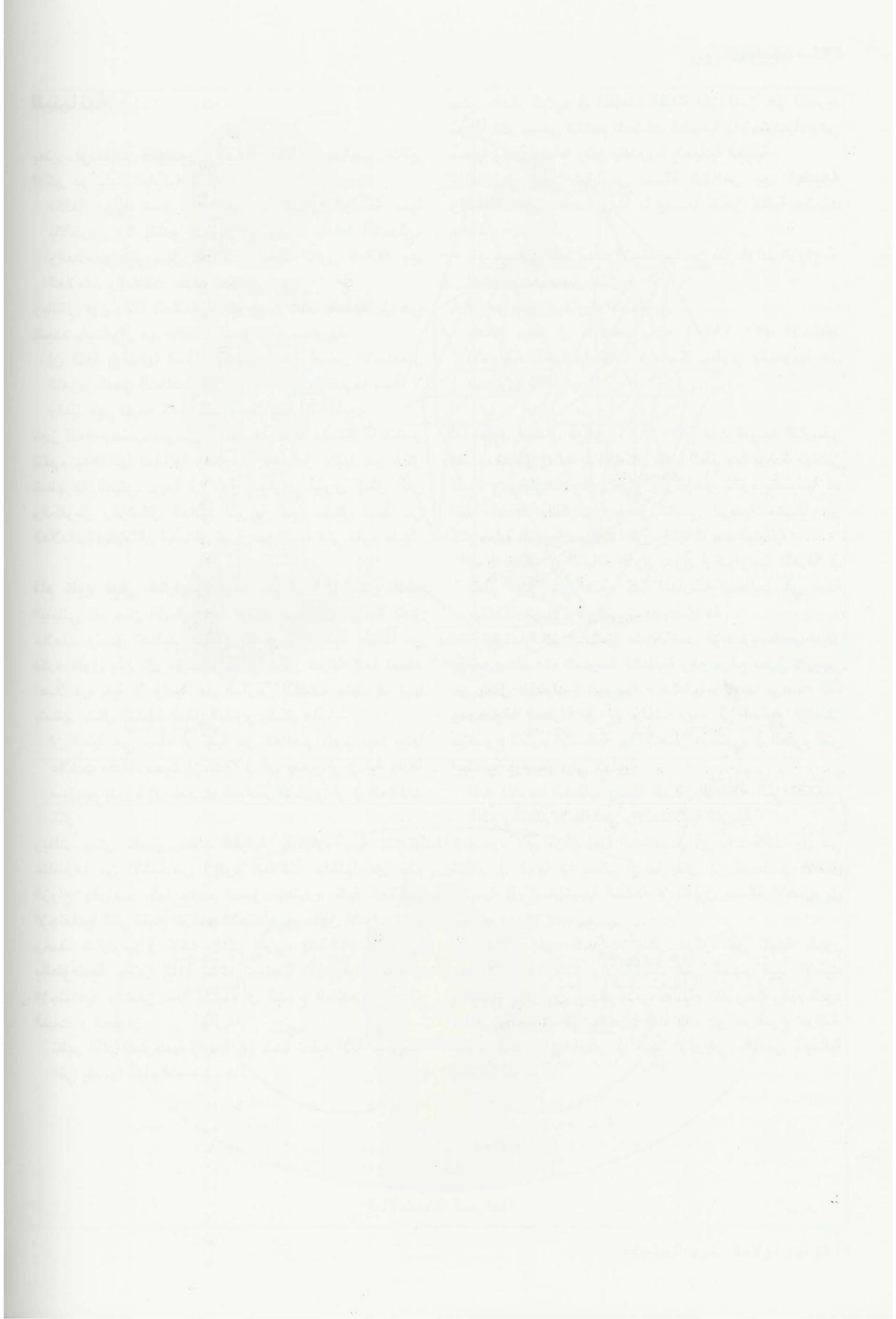
بحث فوكو في كتاباته الأولى حول أركيولوجيا المعرفة في نظام العلم الذي اعتبره كلية الممارسة الخطابية، أي جملة متناسقة من الأقوال التي تحدد عصرًا ما.

فقط مع نهاية القرن الثامن عشر اكتسب الإنسان بحسب فوكو موقعه وسط هذه الممارسة الخطابية وهو موقع معرفي تاريخي من خلال «ازدواجية تجريبية – متعالية»، إذ بدا بوصفه ذاتًا وموضوعًا للمعرفة في آن واحد. وبعد أن أصبح الإنسان موضوع العلوم الإنسانية بدأ الإنسان «يختفي» في العلوم التي استخدم في بحثها بنى لاواعية.

أثناء ذلك بدا الخطاب وسيلة لفرض **السلطة**، التي تستخدم العلم والنظام الاجتماعي والاستقلالية الفردية.

لا وجود لأي مركز لهذا الخطاب في أي ذات كانت، بل هي تتناثر في غيرية ما يحكى أو ما يقال. إن البحث في الأصل بالنسبة إلى استراتيجيا السلطة لا يتناول مسألة الأصل، بل المصادر.

إن «قيام» الفرد الحديث، بنظر فوكو، هو نتيجة ظهور ممارسات الحراسة والاعترافات التي أسهم فيها الأطباء والقضاة والمربّون. وسط هذه «العلنية» المفروضة يقيم الفرد «ذاته الخاصة» التي تتحول بعد ذلك إلى موضوع مراقبة. خلافًا لذلك رأى فوكو في الهم الإغريقي بالنفس «جمالية أخلاقية للوجود».



بيبليوغرافيا.

تشكل الاشارات اللاحقة احالة الى مصادر المانية عالجت موضوعات فلسفية. وهي مؤلفات يمكن الوصول إليها كما يمكن الاستفادة من البيبليوغرافيا الملحقة بكتاب تاريخ الفلسفة لمؤلفه ف.توتوك ٦ أجزاء (طبعة ١٩٦٤ فرنكفورت).

وقد أفردنا في إثبات الفلاسفة اشارة إلى المصادر التي يمكن العودة إليها علمًا أننا استعنا بشكل خاص بالسلسلة التالية (Rowohlt Bildmonographien) هذا دون أن نشير في هذه المرجعية إلى الأجزاء التي اعتمدناها. كما اعتمدنا سلسلتي (Campus) و(Junius) للتمهيد لتاريخ الفلسفة. ولم نشر إلى أجزاء هذه السلاسل فيما بعد.

Östliche Philosophie

Indien

Bhagavadgita. Übers. S.Lienhard. Baden-Baden 1958

Bhagavadgita. Hg. H. Glasenapp. Stuttgart 1992

Buddha: Die vier edlen Wahrheiten. Hg. K.Mylius. München ^{2}1986

Reden des Buddha. Übers. H. Bechert. Freiburg 1993

Indische Geisteswelt. Eine Auswahl von Texten in dt. Übersetzung. 2 Bde. Hg. H.v. Glasenapp. Baden-Baden 1958/59

Upanishaden. Übers. A.Hillebrandt. Köln 1986

Upanishaden. Übers. P. Thieme. Stuttgart 1966

China

Versch. Ausgaben in der Übersetzung von R. Wilhelm sind bei Eugen Diederichs, Düsseldorf/Köln/München erschienen (I Ging; Lun Yü; Menzius: Tao te king; Zhuang Zi u.a.)

Konfuzius: Gesprächge de Meisters Kung (Lun Yü). Hg. E. Schwarz. München 1985

Lao-Tse: Tao Te King. Übers. V.v.Strauss. Zürich 1959

Lao-Tse: Tao Te King. Übers. G. Debon. Stuttgart 1961

Antike

Aristoteles

Werke in dt. Übersetzung. Begr. E.Grumach, hg. H.Flashar. Berlin 1956 ff.

Philosophische Schriften. 6 Bde. Übers. H.Bonitz u.a. Hamburg 1995

Einzelausgaben in der »Philosophischen Bibliothek«, Meiner, Hamburg und in der »Bibliothek der Alten Welt«, Artemis, Zürich

J.L. Ackrill: Aristoteles. Einf. in sein Philosophieren. Berlin 1985

W.Bröcker: Aristoteles. Frankfurt ^{5}1987

O.Höffe: Aristoteles. München 1996

I. Düring: Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg 1966

E. Sandvoss: Aristoteles. Stuttgart 1981

Boëthius

Trost der Philosophie. Lat.-dt. Hg. u. Übers. E. Gegenschatz u. O. Gigon. Zürich/München 1981

Epikur

Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe. Spruchsammlung, Fragmente. Hg. u. Übers. O. Gigon. Zürich/München ^{3}1983

Briefe, Sprüche. Werkfragmente. Griech.-dt. Hg. H.W.Krautz. Stuttgart 1980

M. Hossenfelder: Epikur. München ^{2}1998

Platon

Jubiläumsausgabe sämtl. Werke. Hg. O.Gigon, Übers. R. Rufener. Zürich/München 1974

Sämtl. Dialoge. Hg. u. Übers. O. Apelt. Sonderausgabe Hamburg 1988

Werke in acht Bänden. Griech.-dt. Hg. G. Eigler. Darmstadt 1970-1983

K. Bormann: Platon. Freiburg ^{3}1993

W. Bröcker: Platos Gespräche. Frankfurt ^{3}1985

P. Friedländer: Platon. 3 Bde. Berlin ^{2}1954-1960

H. Görgemanns: Platon. Heidelberg 1994

Plotin

Plotins Schriften. Griech.-dt. 6 Bde. Übers. R. Harder. Hamburg 1956-1971 (daraus auch einzelne Studienausgaben)

Ausgewählte Schriften. Hg. W.Marg. Stuttgart 1973

V. Schubert: Plotin. Einf. in sein Philosophieren. Freiburg 1973

Skepsis

Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhon. Skepsis. Übers. M. Hossenfelder. Frankfurt 1985

F. Ricken: Antike Skeptiker. München 1994

Sokrates

(Quellen: siehe Platon)

G. Böhme: Der Typ Sokrates. Frankfurt 1988

G. Figal: Sokrates. München ^{2}1998

H. Kuhn: Sokrates. München 1959

B. Waldenfels: Das sokrat. Fragen. Meisenheim 1961

Stoa

Stoa und Stoiker. Die Gründer, Panatios, Poseidonios. Hg. u. Übers. M. Pohlenz. Zürich ^{2}1964

Epiktet: Handbüchlein der Moral. Hg. u. Übers. H.

Schmidt. Stuttgart ^{11}1984
Marc Aurel: Wege zu sich selbst. Hg. u. Übers. W. Theiler. Zürich ^{3}1985
Seneca: Philosoph. Schriften. 5 Bde. Lat.-dt. Hg. u. Übers. M. Rosenbach. Darmstadt 1969-1989
M. Pohlenz: Die Stoa. Geschicthe einer geistigen Bewegung. 2 Bde. Göttingen 1992 u. 1990

Vorsokratiker
Die Fragmente der Vorsokratiker. 3 Bde. Griech.-dt. Hg. H. Diels/W.Kranz. Dublin/Zürich ^{6}1985
Die Vorsokratiker. Hg. W.Capelle. Stuttgart ^{8}1973
Die Vorsokratiker. Griech.-dt. Übers. J.Mansfeld. Stuttgart 1987
Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente und Testimonien. Griech.-dt. Hg. Th. Buchheim. Hamburg 1989
W. Bröcker: Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates. Frankfurt ^{2}1986
U. Hölscher: Anfängl. Fragen. Studien zur frühen griech. Philosophie. Göttingen 1968
W.H. Pleger: Die Vorsokratiker. Stuttgart 1991

Mittelalter

Albertus Magnus
Ausgewählte Tezte. Lat.-dt. Hg. u. Übers. A. Fries. Darmstadt ^{3}1994
I. Craemer-Ruegenberg: Albertus Magnus. München 1980

Anselm von Canterbury
Monologion. Lat.-dt. Hg. F.S. Schmitt. Stuttgart 1964
Proslogion. Lat.-dt. Hg. F.S. Schmitt. Stuttgart ^{3}1995
De veritate. Über die Wahrheit. Lat.-dt. Hg. F.S. Schmittt. Stuttgart 1966
Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. Begr. F.S. Schmitt. 5 Bde. Frankfurt 1969-1976
K.Kienzler: Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury. Freiburg 1981

Aurelius Augustinus
Dt. Augustinusausgabe. Hg. C.J. Perl. Paderborn 1940 ff.
Bekenntnisse. Einl. u. Übers. W.Thimme. Zürich/München 1982
Selbstgespräche über Gott und die Unsterblichkeit der Seele. Lat.-dt. Übers. H. Müller. Zürich ^{2}1986
Vom Gottesstaat. 2 Bde. Übers. W. Thimme. Zürich/ München 1978
R. Berlinger: Augustins dialog. Metaphysik. Frankfurt 1962
K. Flash: Augustin. Einf. in sein Denken. Stuttgart ^{2}1994
A. Schöpf: Augustinus. Einf. in sein Philosophieren. Freiburg/München 1970

Averroes
Die Metaphysik des Averroes. Übers. u. Erl. M. Horten. Frankfurt 1960 (Nachdr. der Ausg. Halle 1912)
Philosophie und Theologie von Averroes. Übers. M.J. Müller. Osnabrück 1974 (Nachdr. der Ausg. München 1875)

Avicenna
Die Metaphysik Avicennas. Übers. u. Erl. M. Horten. Frankfurt 1960 (Nachdr. der Ausg. Leipzig 1907)
G. Verbeke: Avicenna. Grundleger einer neuen Metaphysik. Opladen 1983

Bonaventura
Das Sechstagewerk. Lat.-dt. Übers. W. Nyssen. München 1964
Pilgerbuch der Seele zu Gott. Lat.-dt. Übers. J.Kaup. München 1961
E. Gilson: Die Philosophie des hl. Bonaventura. Darmstadt ^{2}1960

Johannes Duns Scotus
Abhandlung über das erste Prinzip. Hg. u. Übers. W.Kluxen.
Darmstadt 1974
E. Gilson: Johannes Duns Scotus. Einf. in die Grundgedanken seiner lehre. Düsseldorf 1959

Johannes Scotus Eriugena
Über die Einteilung der Natur. Übers. L. Noack. Hamburg 1983
W. Beierwaltes: Eriugena. Grundzüge seines Denkens. Frankfurt 1994
G. Schrimpf: Das Werk des Johannes Scotus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Münster 1982

Meister Eckhart
Die lat. Werke. Hg. u. Übers. K. Weiß u.a. Stuttgart 1936 ff.
Die dt. Werke. Hg. u. Übers. J. Quint. Stuttgart 1958 ff.
Dt. Predigten und Traktate. Hg. u. Übers. J. Quint. München ^{2}1963
H. Fischer: Meister Eckhart. Einf. in sein philosoph. Denken. Freiburg 1974
K. Ruh: Meister Eckhart. München ^{2}1989

Moses Maimonides
Führer der Unschlüssigen. Hg. u. Übers. A. Weiss. Hamburg 1995 (Nachdr. der Ausg. v. 1923/24)

Nikolaus von kues
Schriften des Kikolaus von Cues. In dt. Übersetzung. Hg. E. Hoffmann u.a. Leipzig/Hamburg 1936 ff.
Die belehrte Unwissenheit (De docta ignorantia). 3 Bde. Lat.-dt. Hg. u. Übers. P. Wilpert u. H. G.Senger. Hamburg 1977
Weitere lat.-dt. Parallelausgaben in der »Philosophischen Bibliothek«. Hamburg
K.-H. Kandler: Nikolaus von Kues. Göttingen ^{2}1997
K.H. Volkmann-Schluck: Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Ubergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Frankfurt ^{3}1984

Peter Abaelard
Theologia Summi boni. Lat.-dt. Hg. U.Niggli. Hamburg ^{3}1997
Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa. Hg. u. Übers. E.Brost Heidellberg ^{4}1979
L. Grause: Pierre Abélard. Philosophie und Christentum im Mittelalter. Göttingen 1969

Raymond Lull

Die neue Logik. Lat.-dt. Hg. Ch.Lohr. Hamburg 1985

E.W. Platzeck: Raimund Lull. 2 Bde. Düsseldorf 1962/1964

Patristiker

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patrist. Werke in dt. Übersetzung. Hg. O. Bardenhewer u.a. München 1911-38

E. Osborn: Anfänge christl. Denkens. Düsseldorf 1987

Thomas von Aquin

Die dt. Thomas-Ausgabe. Dt.-lat. Ausgabe der Summa theologica. Heidelberg 1933 ff.

Summe gegen die Heiden. 4 Bde. Lat.-dt. Hg. u. Übers. K. Albert u. P.Engelhardt. Darmstadt 1974 ff.

Über das Sein un das Wesen. Lat.-dt. Übers. R. Allers. Darmstadt 1989

Untersuchungen über die Wahrheit. Übertr. E. Stein. Löwen/Freiburg 1964

R. Heinzmann: Thomas von Aquin. Stuttgart 1992

G. Mensching: Thomas von Aquin. Frankfurt 1995

J. Pieper: Thomas von Aquin. Leben und Werk. München ^{4}1990

J. Weisheipl: Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie.
Graz/Wien/Köln 1980

Wilhelm von Ockham

Summe der Logik (aus Teil I). Hg. u. Übers. P.Kunze. Hamburg 1984

Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft. Lat.-dt. Hg. R.Imbach. Stuttgart 1984

J.P. Beckmann: Wilhelm von Ockham. München 1996

H. Junghans: Ockham im Lichte der neueren Forschung. Berlin/Hamburg 1968

Renaissance

Francis Bacon

Neues Organon. Lat.-dt. Hg. W.Krohn. Hamburg 1990

W. Krohn: Francis Bacon. München 1987

Ch. Whitney: Francis Bacon. Frankfurt 1989

Giordano Bruno

Das Aschermittwochsmahl. Übers. F.Fellmann. Frankfurt 1981

Von den heroischen Leidenschaften. Hg. Ch. Bachmeister. Hamburg 1989

Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. Hg. P.R. Blum. Hamburg ^{6}1982

Zwiegespräche vom unendl. All und den Welten. Hg. L.Kuhlenbeck. Darmstadt 1973

A. Groce: Giordano Bruno. Der Ketzer von Nola. Versuch einer Deutung. Wien 1970

Erasmus von Rotterdam

Erasmus Studienausgabe. 8 Bde. Lat.-dt. Darmstadt 1976 ff.

Lob der Torheit. Hg. U.Schultz. Frankfurt 1978

Vertraute Gespräche. Lat.-dt. Hg. H. Rädle. Stuttgart 1976

C.Augustijn: Erasmus von Rotterdam. Leben - Werk - Wirkung. München 1986

Marsilio Ficino

Über die Liebe oder Platos Gastmahl. Lat. - dt. Hg. P.R. Blum. Hamburg 1984

P.O. Kristeller: Die Philosophie des Marsilio Ficino. Frankfurt 1972

Hugo Grotius

Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens. Hg. W.Schätzel. Tübingen 1950

Niccolò Machiavelli

Der Fürst. Hg. R. Zorn. Stuttgart ^{6}1978

IL Principe/Der Fürst. Hg. Ph. Rippel. Stuttgart 1986

H. Freyer: Machiavelli. Weinheim 1986

W. Kersting: Niccolò Machiavelli. München ^{2}1998

Pico della Mirandola

Über die Würde des Menschen. Lat.-dt. Hg.m A.Buck. Hamburg 1990

Michel de Montaigne

Essais. Übers. H. Lüthy. Zürich ^{9}1996

H. Friedrich: Montaigne. Bern/München ^{3}1993

J. Starobinski: Montaigne. Denken und Existenz. München/Wien 1986

Pietro Pomponazzi

Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele. Lat.-dt. Hg. B. Mojsisch. Hamburg 1990

Aufklärung

George Berkeley

Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschl. Erkenntnis. Hg. A. Klemmt. Hamburg 1979

Philosoph. Tagebuch. Hg. W. Breidert. Hamburg 1980

H.M. Bracken: Berkeley. 1974

A. Kulenkampff: George Berkeley. München 1988

René Descartes

Discours de la Méthode. Frz.-dt. Hg. L.Gäbe. Hamburg 1990

Meditationes de prima philosophia. Lat.-dt. Hg. L. Gäbe Hamburg ^{3}1992

Regulae ad directionem ingenii. Lat.-dt. Hg. H. Springmeyer u.a.Hamburg 1973

F. Alquié: Descartes. Stuttgart 1962

W. Röd: Descartes. Die innere Genesis des cartesian. Systems. München 1964

Thomas Hobbes

Lehre vom Körper. Hg. M. Frischeisen-Köhler. Hamburg ^{2}1967

Lehre vom Menschen. Lehre vom Bürger. Hg. M.Frischeisen-Köhler, G.Gawlick. Hamburg ^{2}1966

Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerl. und kirchl. Staates. Hg. I.Fetscher. Frankfurt 1984

L. Strauss: Hobbes polit. Wissenschaft. Neuwied/Berlin 1965

U. Weiß: Das philosoph. System von Thomas Hobbes. Stuttgart-Bad Cannstatt 1980

David Hume
Eine Unters. über den menschl. Verstand. Hg. J. Kulenkampff. Hamburg [11]1984
Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral. Übers. C. Winckler. Hamburg 1972
Ein Traktat über die menschl. Natur. Hg. Th. Lipps, R. Brandt. Hamburg 1973
Die Naturgeschichte der Religion. Hg L. Kreimendahl. Hamburg 1984
E. Craig: David Hume. Eine Einf. in seine Philosophie. Frankfurt 1979
J. Kulenkampff: David Hume. München 1989
G. Streminger: David Hume. Sein Leben u. sein Werk. Paderbon [3]1995

Gottfried Wilhelm Leibniz
Werke. Zweisprachige Ausgabe. 5 Bde. Frankfurt 1986
Studienausgabe. 5 Bde. Darmstadt 1965 ff.
Philosophische Werke. 4 Bde. Hamburg 1996
K. Müller u. G.Krönert: Leben und Werk von G.W. Leibniz. Frankfurt 1969

John Locke
Versuch über den menschl. Verstand. 2Bde. Hg. C. Winckler. Hamburg [4]1981
Ein Brief über Toleranz. Engl.-dt. Hg. J. Ebbinghaus. Hamburg [2]1975
Zwei Abhandlungen über die Regierung. Hg. W. Euchner. Frankfurt [2]1977
R. Specht: John Locke. München 1989

Montesquieu
Vom Geist der Gesetze. Hg. K. Weigand. Stuttgart 1967

Blaise Pascal
Gedanken über die Religion und über einige andere Gegenstände. Übers. E. Wasmuth. Stuttgart 1987
Die Kunst zu überzeugen und die anderen kleineren philosoph. und relig. Schriften. Übers. E. Wasmuth. Heidelberg [3]1963
A. Béguin: Blaise Pascal. Hamburg [8]1979
J. Steinmann: Pascal. Stuttgart [2]1962

Jean-Jacques Rousseau
Die Bekenntnisse. München 1981
Diskurs über die Ungleichheit. Frz.-dt. Hg. H. Meier. Paderborn [4]1997
Schriften zur Kulturkritik. Hg. K.Weigand. Hamburg [5]1995
Emil oder Über die Erziehung. Übers. L. Schmidts. Paderborn [12]1995
M. Forschner: Rousseau. Freiburg 1977
R. Spaemann: Rousseau. Bürger ohne Vaterland. München 1980

Baruch de Spinoza
Sämtl. Werke in sieben Bänden. Hamburg 1965-90 (Nachdrucke und Neuauflagen)
Studienausgabe, 2 Bde. Lat.-dt. Darmstadt 1979/[3]1980
Die Ethik. Lat.-dt. Übers. J.Stern. Stuttgart 1977
H.G. Hubbeling: Spinoza. Freiburg 1978
F. Wiedmann: Baruch de Spinoza. Würzburg 1982

Giovanni Battista Vico
Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker. Hg. V. Hösle u. Ch. Jermann. Hamburg 1990
S. Otto: G.Vico. Stuttgart 1989
R.W. Schmidt: Die Geschichtsphilosophie G.B. Vicos. Würzburg 1982

Christian Wolff
Gesammelte Werke. Hg. J.Ecole u.a. Hildesheim 1965 ff.
W. Schneiders (Hg.): Christian Wolff 1679-1754. Hamburg 1983

Deutscher Idealismus

Johan Gottlieb Fichte
Histor.-krit. Gesamtausgabe. Hg. R. Lauth, H.Jacob u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.
Studienausgaben in der »Philosophischen Bibliothek«, Hamburg
W. Janke: Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der krit. Vernunft. Berlin 1970
P. Rohs: J.G.Fichte. München 1991
J.Widmann: J.G. Fichte. Einf. in seine Philosophie. 1982

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Gesammelte Werke. Hamburg 1968 ff.
Daraus: Studienausgaben in der »Philosophischen Bibliothek«, Hamburg
Werke in 20 Bänden. Hg. E. Moldenhauer u. K.M. Michel. Frankfurt 1986
Ch. Helferich: G.W.F.Hegel. Stuttgart 1979
O.Pöggeler (Hg.): Hegel. Freiburg 1977

Immanuel Kant
Gesammelte Schriften (Akademieausgabe). Berlin 1902 ff.
Werke in sechs Bänden. Hg. W. Weischedel. Wiesbaden 1956-64 (Nachdruck Darmstadt [5]1983)
Studienausgaben in der »Philosophischen Bibliothek«. Hamburg, und bei Reclam, Stuttgart
H.M. Baugmartner: Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Anleitung zur Lektüre. Freiburg [4]1996
O. Höffe: Immanuel Kant. München [4]1996
F: Kaulbach: Immanuel Kant. Berlin [2]1982

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling
Histor.-krit. Gesamtausgabe. Hg. H.M.Baumgartner. W.G.Jacobs. H. Krings, H.Zeltner. Stuttgart 1976 ff.
Studienausgabe (Aus F.W.J.v. Schellings sämmtl. Werke. Stuttgart/Ausburg 1856-61). Nachdruck Darmstadt 1976-83
Ausgewählte Schriften. 6 Bde. Hg. M.Frank. Frankfurt 1989
H.-M. Baumgartner/H.Korten: Schelling. München 1996
S.Dietzsch: F.W.J. Schelling. Berlin/Köln 1978
M.Frank: Eine Einf. in Schellings Philosophie. Frankfurt 1985
H.J. Sandkühler: F.W.H. Schelling Stuttgart 1970

Friedrich Daniel Ernst Schleirmacher
Krit. Gesamtausgabe. Hg. H.-J. Birkner u.a. Berlin/New York 1980 ff.

Brouillon zur Ethik . Hg. H.-J. Birkner. Hamburg 1981
Hermeneutik und Kritik. Hg. M. Frank. Frankfurt 1977
Über die Religion. Hg. H.-J. Rothert. Hamburg 1970
D. Lange (Hg.): Friedrich Schleiermacher. Theologe – Philosoph – Pädagoge. Göttingen 1985

19. Jahrlundert

Auguste Comte
Rede über den Geist des Positivismus. Hg. I. Fetscher. Hamburg ^{3}1979
Die Soziologie. Hg. F. Blasche. Stuttgart ^{2}1974

John Dewey
Demokratie und Erziehung. Braunschweig 1930
Psycholog. Grundfragen der Erziehung. Hg. W. Corell. München 1974

Wilhelm Dilthey
Gesammelte Schriften. Stuttgart/Göttingen 1914 ff.
Der Aufbau der geschichtl. Welt in den Geisteswissenschaften. Hg. M. Riedel. Frankfurt 1981
Die Philosophie des Lebens. Eine Auswahl aus seinen Schriften. Hg. H. Nohl. Stuttgart/Göttingen 1961
Texte zur Kritik der histor. Vernunft. Hg. H.-U. Lessing. Göttingen 1983
O.F. Bollnow: Dilthey. Stuttgart ^{3}1967
R.A. Makkreel: Dilthey. Philosoph der Geisteswiss. Frankfurt 1991
F. Rodi u. H.-U. Lessing (Hg.): Materialien zur Philosophie Wihelm Diltheys. Frankfurt 1984

Ludwig Feuerbach
Sämtl. Schriften. 13 Bde. Hg. W. Bolin u. F. Jodl. Stuttgart 1960-64
Werke in sechs Bänden. Hg. E. Thies. Frankfurt 1974 ff.
H.J. Braun: Feuerbachs Lehre wom Menschen. Stuttgart-Bad Cannstatt 1971
A.Schmidt: Emanzipator. Sinnlichkeit. Feuerbachs anthropolog. Materialismus. München 1988

William James
Der Pragmatismus. Hg. K. Oehler. Hamburg 1977
Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Hg. E. Herms. Freiburg 1979

Sören Kierkegaard
Gesammelte Werke. Übers. E. Hirsh. Düsseldorf/Köln 1950 (Taschenbuchausgabe: Gütersloher Taschenbücher Siebenstern)
Werke. Übers. L. Richter. Hamburg 1966 ff. (jetz Frankfurt)
Entweder - Oder. 2 Bde. München 1988
H. Diem: Sören Kierkegaard. Eine Einführung. Göttingen/Zürich 1964
A. Paulsen: Sören Kierkegaard. Deuter unserer Existenz. Hamburg 1955
M. Theunissen u. W.Greve: Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards. Frankfurt 1979

Karl Marx
Marx-Engels: Werke und Briefe. 39 Bde. Berlin 1975 ff.
Studienausgabe. 6 Bde. Hg. H.-J.Lieber. Darmstadt (Versch. Auflagen)
Die Frühschriften. Stuttgart ^{6}1971
Das Kapital. Stuttgart 1957
W. Euchner: Karl Marx. München 1983
I. Fetscher: Karl Marx und der Marxismus. München 1967
H. Fleischer: Marx und Engels. Die philosoph. Grundlinien ihres Denkens. Freiburg ^{2}1974

John Stuart Mill
Gesammelte Werke. Hg. Th. Gomperz. 12 Bde. 1869-86 (Nachdruck Aalen 1968)
Über die Freiheit. Hg. M. Schlenke. Stuttgart 1974
Der Utilitarismus. Stuttgart 1985

Friedrich Nietzsche
Werke. Krit. Gesamtausgabe. Hg. G.Colli u. M. Montinari. Berlin/New York 1967 ff. (Studienausgabe. 15 Bde. München 1980)
Sämtl. Werke. 12 Bde. Stuttgart 1965 (Versch. Auflagen)
Werke. 3 Bde. Hg. K. Schlechta. München ^{9}1982
E. Fink: Nietzsches Philosophie. Stuttgart ^{6}1992
V. Gerhardt: Friedrich Nietzsche. München ^{2}1995
W. Kaufmann: Nietzsche. Darmstadt ^{2}1988
M. Montinari: Friedrich Nietzsche. Berlin 1991

Charles Sanders Peirce
Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus. Hg. K.-O. Apel.
Frankfurt 1976
Semiotische Schriften. 3 Bde. Hg. Ch. Kloesel u. H.Pape. Frankfurt 1986-93
Über die Klarheit unserer Gedanken. Engl.-dt. Hg. K.Oehler. Frankfurt ^{3}1985
K.-O.Apel: Der Denkweg von Charles S.Peirce. Frankfurt 1975
E. Arroyabe: Peirce. Eine Einf. in sein Denken. Königstein 1982
L.Nagl: Charles Sander Peirce. Frankfurt 1992

Arthur Schopenhauer
Sämtl. Werke. 7 Bde. Hg. A. Hübscher. Wiesbaden ^{4}1988
Sämtl. Werke. 5 Bde. Hg. W.v.Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt 1960-65 (Nachdruck Darmstadt 1976-82; Taschenbuchausgabe Frankfurt 1986)
A. Hübscher: Denker gegen den Strom – Schopenhauer: gestern, heute, morgen. Bonn ^{3}1987

20. Jahrhundert

Theodor W. Adorno
Gesammelte Schriften. 23 Bde. Frankfurt 1970 ff.
Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.
Fankfurt 1969
Negative Dialektik der Aufklärung. Frankfurt 1971 (Zusammen mit Horkheimer)
F. Grenz: Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Frankfurt 1974
R. Wiggershaus: Theodor W. Adorno. München 1987

Karl-Otto Apel
Transformation der Philosophie. 2 Bde. 1973 u.ö.

Diskurs und Verantwortung. Frankfurt 1988 u.ö.
W.Kuhlmann: Reflexive Letztbegründung. Freiburg 1985

Hannah Arendt
Vita activa oder Vom tätigen Leben. München [10]1998
Vom Leben des Geistes. 2 Bde. München 1979

D. Barley: Hannah Arendt. München 1990
S.Wolf: Hannah Arendt. Frankfurt 1991
E. Young-Bruehl: Hannah Arendt. Leben. Werk und Zeit. Frankfurt 1986

John L. Austin
Zur Theorie der Sprechakte. Stuttgart 1972 Gesammelte Aufsätze. Hg. J. Schulte. Stuttgart 1986

Henri Bergson
Die beiden Quellen der Moral und der Religion. Freiburg 1980
Materie und Gedächtnis. Frankfurt 1964
Denken und schöpfer. Werden. Frankfurt 1985

P.Jurevics: Henri Bergson. Freiburg 1949
L. Kolakowski: Henri Bergson. München/Zürich 1985
G. Pflug: Henri Bergson. Berlin 1959

Ernst Bloch
Gesamtausgabe. 16 Bde. Frankfurt 1967 ff.
Werkausgabe. 17 Bde. Frankfurt 1985

B. Schmidt: Ernst Bloch. Stuttgart 1985

Albert Camus
Der Mensch in der Revolte. Reinbek 1969
Der Mythos von Sisyphos. Reinbek 1959

H.R.Lottmann: Albert Camus. Hamburg 1986
A.Piper: Albert Camus. München 1984

Ernst Cassirer
Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 4 Bde. Stuttgart/Berlin 1906-57 (Nachdruck Darmstadt 1995)
Philosophie der symbol. Formen. 3 Bde. Darmstadt 1982/1988
Versuch über den Menschen. Hamburg 1995

A. Graeser: E. Cassirer. München 1994
H. Paetzold: E. Cassirer. Darmstadt 1995

Michel Foucault
Die Ordnung der Dinge. Frankfurt [9]1990
Archäologie des Wissens. Frankfurt [6]1994
Sexualität und Wahrheit. 3 Bde. Frankfurt 1983-89

Überwachen und Strafen. Frankfurt 1994
Schriften in vier Bänden. Frankfurt 2005
H.H. Kögler: M.Foucault. Stuttgart 2004
U.Marti: M. Foucault. München 1988
R. Visker: M. Foucault. München 1991

Gottlob Frege
Begriffsschrift und andere Aufsätze. Hildesheim [2]1971
Funktion. Begriff. Bedeutung. Hg. G.Patzig. Göttingen 1994
Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Hg. G. Gabriel. Hamburg [3]1990
F.v. Kutschera: Gottlob Frege. Berlin 1989
V.Mayer: Gottlob Frege. München 1996
M.Schirn (Hg.): Studien zu Frege. 3 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976

Hans-Georg Gadamer
Gesammelte Werke. 10 Bde. Tübingen 1985 ff.
Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960 u.ö.

Arnold Gehlen
Gesamtausgabe. 10 Bde. Frankfurt 1978 ff.
Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Bonn [6]1958. Wiesbaden [5]1986
Urmensch und Spätkultur. Bonn [2]1964. Wiesbaden [5]1986

Jürgen Habermas
Erkenntnis und Interesse. Frankfurt 1968 u.ö.
Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt 1981 u.ö.
Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt 5.erw. Aufl. 1970 u.ö.

A. Honneth u. H. Joas (Hg.): Kommunikatives Handeln. Frankfurt 1986
D. Horster: Jürgen Habermas. Stuttgart 1991

Nicolai Hartmann
Der Aufbau der realen Welt. Berlin/New York [3]1964
Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin/New York [5]1965

Martin Heidegger
Gesamtausgabe. Hg. F.-W.v.Hernmann. Frankfurt 1975 ff.
Holzwege. Frankfurt [6]1980
Sein und Zeit. Tübingen [16]1986
Unterwegs zur Sprache. Pfullingen [8]1986
Wegmarken. Frankfurt [2]1978
W. Franzen: Martin Heidegger. Stuttgart 1976
O.Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1963

Max Horkheimer
Gesammelte Schriften. 18 Bde. Hg. A.Schmidt u.G. Schmid-Noerr. Frankfurt 1985 ff.
Krit. Theorie. 2 Bde. Frankfurt [3]1977
Gesellschaft im Übergang. Frankfurt 1981
A.Schmidt u.A. Altwicker (Hg.): Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung. Frankfurt 1986

Edmund Husserl
Husserliana. Gesammelte Werke. Den Haag 1950 ff.
Cartesian. Meditationen. Hg. E.Ströker. Hamburg [3]1995
Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenolog. Philosophie. Tübingen [5]1993
Die Krisis der europ. Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Hg. E. Ströker. Hamburg [3]1996
Log. Untersuchungen. Tübingen [2]1980
E. Fingl: Studien zur Phänomenologie. Den Haag 1966

P. Jansen: Edmund Husserl. Einf. in seine Phänomenologie. Freiburg 1976

L. Landgrebe: Der Weg der Phänomenologie. Gütersloh 1963

W. Marx: Die Phänomenologie Husserls. München 1987

E. Ströker: Husserls transzendentale Phänomenologie. Frankfurt 1987

Kartl Jaspers

Philosophie. 3 Bde. Berlin/Göttingen/Heidelberg ^{4}1973

Von der Wahrheit. München ^{3}1983

F.-P. Burkard: Karl Jaspers. Einf. in sein Denken. Würzburg 1985

K. Salamun: Karl Jaspers. München 1985

Ludwig Klages

Sämtl. Werke. Hg. E. Frauchinger u.a. Bonn 1966 ff.

Der Geist als Widersacher der Seele. Bonn ^{6}1981

Claude Lévi-Strauss

Mythologica. 4 Bde. Frankfurt 1976

Strukturale Anthropologie. Frankfurt 1978

Das wilde Denken. Frankfurt 1973

W.Lepenies u. H.Ritter (Hg.): Orte des wilden Denkers. Frankfurt 1970

G.Schiwy: Der franz. Strukturalismus. Reinbek 1969

Gabriel Marcel

Reflexion und Intuition. Frankfurt 1987

Sein und Haben. Paderborn ^{2}1968

V.Berning: Das Wagnis der Treue. Freiburg 1973

Maurice Merleau-Ponty

Die Struktur des Verhaltens. Berlin 1976

Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin ^{2}1976

Das Sichtbare und das Unsichtbare. München 1986

George E. Moore

Principia Ethica. Stuttgart 1970

Helmuth Plessner

Gesammelte Schriften. 10 Bde. Frankfurt 1980-85

F.Hammer: Die exzentr. Position des Menschen. Bonn 1967

S.Pietrowicz: H. Plessner. Freiburg/München 1992

Karl Popper

Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2 Bde. Bern/München ^{6}1980

Logik der Forschung. Tübingen ^{9}1989

E.Döring: Karl R.Popper. Einf. in Leben und Werk. Hamburg 1987

L.Schäfer: Karl R.Popper. München ^{3}1996

Willard Van Orman Quine

Wort und Gegenstand. Stuttgart 1980

H. Lauener: W.V.O. Quine. München 1982

John Rawls

Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt 1975 u.ö.

Gerechtigkeit als Fairneß. Hg. O.Höffe. Freiburg 1977

Die Idee des politischen Liberalismus. Frankfurt 1992

O. Höffe (Hg.): Über John Rawls Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt 1977

Th. W.Pogge: John Rawls. München 1994

Paul Ricœur

Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt 1969, Neuaufl. 1993

Hermeneutik und Strukturalismus. München 1973

Hermeneutik und Psychoanalyse. München 1974

Zeit und Erzählung. 3 Bde. München 1988-91

F. Prammer: Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs. Wien 1988

Bertrand Russell

Philosoph. und polit. Aufsätze. Hg. U.Steinvorth. Stuttgart 1971

Studienausgabe. München 1972 ff.

A.J.Ayer: Bertrand Russell. München 1973

Gilbert Ryle

Der Begriff des Geistes. Stuttgart 1969

Jean-Paul Sartre

Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: Drei Essays. Frankfurt 1980

Kritik der dialekt. Vernunft. Reinbek 1967

Das Sein und das Nichts. Reinbek 1962

W. Biemel: Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1964

J.Hengelbrock. Jean-Paul Sartre. Freiburg 1989

Max Scheler

Gesammelte Werke. 11 Bde. Hg. von Maria Scheler u. M.S.Frings. Bern/Bonn 1933-79

E.W.Orth u.G.Pfafferott (Hg.): Studien zur Philosophie von M.Scheler. Freiburg/München 1994

Georg Simmel

Gesamtausgabe. 20 Bde. Frankfurt 1988 ff. (als Taschenbuchausgabe 24 Bde.)

Hautptproblem der Philosophie. Berlin/New York ^{9}1989

Das individuelle Gesetz. Philosoph. Exkurse. Hg. M. Landmann. Frankfurt 1968

H.J. Dahme u. O.Rammstedt (Hg.): Georg Simmel und die Moderne. Frankfurt 1984

Alfred North Whitehead

Prozeß und Realität. Frankfurt ^{2}1984

E.Wolf-Gazo: Whitehead. Einf. in seine Kosmologie. Freiburg/München 1980

Ludwig Wittgenstein

Schriften. 7 Bde. Frankfurt 1960 ff.

Philosoph. Untersuchung. Frankfurt 1977

Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt ^{14}1979

K.T.Fann: Die Philosophie. L.Wittgensteins. München 1971

A.Kenny: Wittgenstein. Frankfurt 1974

G.Pitcher: Die Philosophie Wittgensteins. Freiburg/München 1967

J.Schulte: Wittgenstein. Stuttgart 1989

Naturwissenschaften

Ch. Darwin: Die Entstehung der Arten durch natürl.

Zuchtwahl. Übers. C.W. Neumann. Stuttgart 1967

M. Drieschner: Einf. in die Naturphilosophie. Darmstadt 1981

A. Einstein: Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie. Wiesbaden ^{23}1988

A. Einstein: Mein Weltbild. Frankfurt 1988

Evolution. Die Entwicklung von den ersten Lebensspuren bis zum Menschen. (Spektrum der Wissenschaft) Heidelberg ^{6}1986

Geo-Wissen: Chaos und Kreativität. Hamburg 1990

W.Heisenberg: Physik und Philosophie. Frankfurt/Berlin/Wien 1990

W.Heisenberg: Der Teil und das Ganze München ^{6}1986

K.Keitel-Holz: Charles Darwin und sein Werk. Frankfurt 1981

Th.S.Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt 1973

K.Lorenz: Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschl. Erkennens. München/Zürich 1973

P.Mittelstaedt: Philosophische Probleme der modernen Physik. Mannheim u.a. ^{7}1989

J.Monod: Zufall und Notwendigkeit. München ^{7}1985

H.R.Pagels: Cosmic Code: Frankfurt 1983

P.A. Schilpp: Albert Einstein als Philosoph und Naturwissenschaftler.
Wiesbaden 1979

F.M. Wuketis: Evolution, Erkenntnis, Ethik. Darmstadt 1984

Analytische Philosophie

W.F.Frankena: Analytische Ethik. München 1994

A.Keller: Sprachphilosophie. Freiburg/München 1979

E.Runggaldier: Analyt. Sprachphilosophie. Stuttgart 1990

E.v.Savigny: Analyt. Philosophie. Freiburg/München 1970

E.v. Savigny: Die Philosophie der normalen Sprache. Frankfurt 1993

P.F. Strawson: Analyse und Metaphysik. München 1994

G.J. Warnock: Engl. Philosophie im 20.Jh. Stuttgart 1971

Moderne Logik

W.k. Essler: Einf. in die Logik. Stuttgart ^{2}1969

R.Kleiknecht u.E. Wüst: Lehrbuch der elementaren Logik. München 1976

F.v. Kutschera u. A.Breitkopf: Einf. in die moderne Logik. Freiburg ^{6}1992

W.van O.Quine: Grundzüge der Logik. Frankfurt 1974

J.M. Bochenski u. A.Menne: Grundriß der formalen Logik. Paderborn ^{5}1983

Bibliographie

Totok, W.: Handbuch der Geschichte der Philosophie. 6 Bde. Frankfurt 1964 ff.

Lexika

Chines.-dt. Lexikon der chines. Philosophie. Übers. v. L. Geldsetzer u. Hong Han-Ding. Aalen 1986

Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. 4 Bde. Hg. v.J.Mittelstraß. Mannheim u.a. 1980 ff., ab Bd. 3: Stuttgart/Weimar

Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. 4 Bde. Hg. H.J.Sandkühler. Hamburg 1990

Neues Handbuch philosoph. Grundbegriffe. 3 Bde. Hg. A.G. Wildfeuer, P. Kolmer. Freiburg/München 2007

Histor. Wörterbuch der Philosophie. 12 Bde. Hg. v.J.Ritter u.K.Gründer.
Basel 1971 ff.

Lexikon der Ästhetik. Hg. v.W.Henckmann, K.Lotter. München 1992

Lexikon der Ethik. Hg. O.Höffe u.a. München ^{5}1997

Lexikon der philosoph. Werke. Hg. v.F.Volpi u. J.Nida-Rümelin. Stuttgart 1988

Metzler Philosophenlexikon. Hg. B.Lutz u.a. Stuttgart ^{2}1995

Metzler Philosophie Lexikon. Hg. v. P.Prechtl, F.-P.Burkard. Stuttgart/Wiemar ^{2}1999

Philosophenlexikon. Hg. v. W.Ziegenfuß. 2 Bde. Berlin 1949/50

Philosophielexikon. Hg. A.Hügli u. P.Lübcke. Reinbek 1991

Philosoph. Wörterbuch. Hg. M.Müller u. A.Halder. Freiburg 1988; Neuausg. 1999

Philosoph. Wörterbuch. Hg. G.Schischkoff. Stuttgart ^{22}1991

Wörtebuch der Philosophie. Hg. R.Hegenbart. München 1984

Wörterbuch der philosoph. Begriffe. Hg. J.Hoffmeister. Hamburg ^{2}1955

Philosophiegeschichten

Anzenbacher, A.: Einf. in die Philosophie. Wien/Freiburg/Basel ^{6}1997

Aster, E.v.: Geschichte der Philosophie. Stuttgart ^{18}1998

Böhme, G. (Hg.): Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule. München 1989

Bubner, R. (Hg.): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. 8 Bde. Stuttgart 1982

Capelle, W.: Die griech. Philosophie. 2 Bde. Berlin ^{3}1971

Châtelet, F. (Hg.): Geschichte der Philosophie, 8 Bde. Frankfurt/Berlin/Wien 1973

Copleston, F.C.: Geschichte der Philosophie im Mittelatlter. München 1976

Coreth, E., Ehlen, P., Heinzmann, R., Rikken, F.u.a.: Grundkurs Philosophie Bd. 6-10. Stuttgart u.a. 1983 ff.

Deussen, P.: Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. Leipzig ^{5}1922

Flasch, K: Das philosph. Denken im Mitelalter. Stuttgart 1987

Forke, A.: Geschichte der alten chines. Philosophie. Hamburg 1927, 1964

Forke, A.: Geschichte der mittelalterl. chines. Philosophie. Hamburg 1934, 1964

Forke, A.: Geschichte der neueren chines. Philosophie. Hamburg 1938, 1964

Frauwallner, E.: Geschichte der ind. Philosophie. 2 Bde. Salzburg 1953, 1956

Gilson, E.u. Böhner, Ph.: Die Geschichte der christl. Philosophie. Paderborn 1937

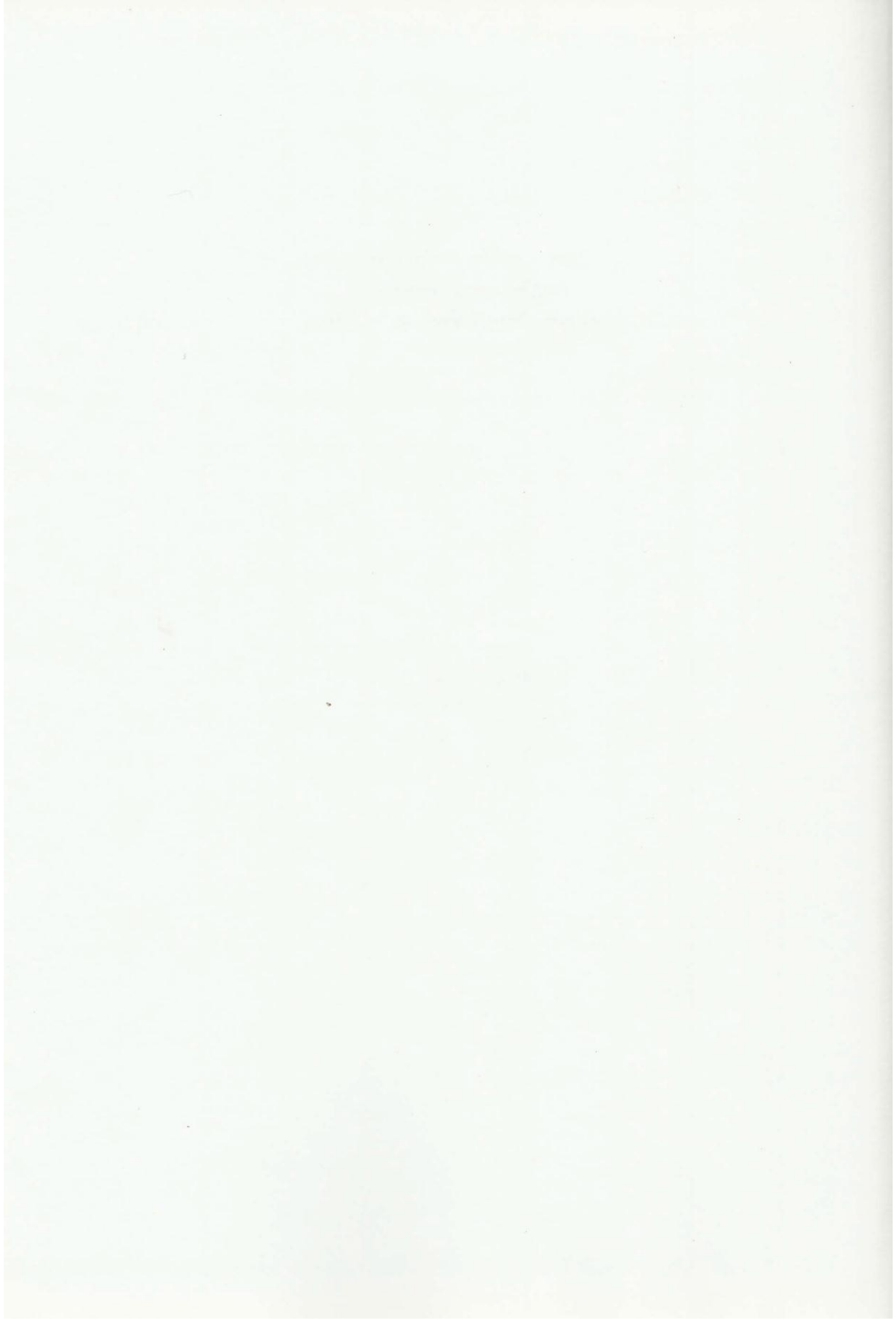
Glasenapp, H.v.: Die Philosophie der Inder. Stuttgart 1974

Helferich, Ch.: Geschichte der Philosophie. Stuttgart ^{2}1992; Tb. 1998
Hiriyanna, M.: Vom Wesen der indischen Philosophie. München 1990
Hirschberger, J.: Geschichte der Philosophie. 2 Bde. Freiburg/Basel/Wien ^{12}1984, 1988
Höllhuber, I.: Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich. München/Basel 1967
Hölhuber, I.: Geschichte der italienischen Philosophie. München/Basel 1969
Hœrster, N. (Hg.): Klassiker des philosoph. Denkens. 2 Bde. München 1982
Höffe, O. (Hg.): Klassiker der Philosophie. 2 Bde. München ^{2}1985
Hügli, A. Lübcke, P. (Hg.): Philosophie im 20.Jhd. 2 Bde. Reinbek 1992
Kafka, G.: Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. 40 Bde. 1921-33
Keil, G.: Philosophiegeschichte. 2 Bde. Stuttgart u.a. 1985/1987
Krause, F.E.A.: Ju-Tao-Fo. Die religiösen und philosoph. Systeme Ostasiens. München 1924
Kristerller, P.O.: Acht Philosophen der ital. Renaissance. Weiheim 1986
Kroner, R.: Von Kant bis Hegel. 2 Bde. Tübingen 1921/1924
Lehmann, G.: Philosophie des 19. Jh. Berlin 1953
Lehmann, G: Die Philosophie im ersten Frittel des 20.Jh. Berlin 1957, 1960
Nida-Rümelin, J. (Hg.): Philosophie der Gegenwart in Einzeldarst. Stuttgart 1991
Noack, H.: Die Philosophie Westeuropas (Die philosph. Bemühungen des 20. Jh.). Darmstadt ^{4}1976
Radhakrishnan, S.: Ind. Philosophie. Darmstadt/Baden/Genf o.J.
Rehmke, J. u. Schneider, F.: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bonn 1965
Röd, W.: Dialekt. Philosophie der Neuzeit. München ^{2}1986
Röd, W. (Hg.): Geschichte der Philosophie. 12 Bde. München 1976 ff.
Röd, W.: Der Weg der Philosophie. 2 Bde. München 1994/1996
Russell, B.: Denker des Abendlandes. Stuttgart 1962
Sandvoss, E.R.: Geschichte der Philosophie 2 Bde. München 1989
Schere, G.: Philosophie des Mittelalters. Stuttgart/Weimar 1993
Schilling, K.: Von der Renaissance bis Kant. Berlin 1954
Schleichert, H.: Klass. chines. Philosophie. Frankfurt 1980
Speck, J. (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen. 12 Bde. Göttingen 1972 ff.
Stegmüller, W.: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. 4 Bde. Stuttgart 1987/1989
Störig, H.J.: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Frankfurt (verschiedene Ausgaben und Auflagen)
Ueberweg. F.: Grundriß der Geschichte der Philosophie. 5 Bde. ^{13}1953
Neue Ausgabe: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Basel/Stuttgart. Bisher erschienen:
Flashar, H. (Hg.): Die Philosophie der Antike. Bd. 2/1 (1998); Bd. 3 (1983); Bd.4 (1994)
Schobinger, J.-P. (Hg.): Die Philosophie des 17.Jhd. Bd. 1 (1998); Bd. 2 (1993); Bd. 3 (1988)
Vorländer, K.u. Erdmann, E.: Geschichte der Philosophie, 7 Bde. (bearb, v.E.Metzke u. H. Knittermeyer) Hamburg 1963 ff.
Waldenfels, B.: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt 1983
Wuchterl, K.: Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jhd. Stuttgart/Wien 1995

فهرس أسماء العلم.

فهرس المفردات والمفاهيم.

التنفيذ: **شركة الطبع والنشر اللبنانيّة**
(خليل الديك وأولاده)
الطباعة: **تيبو برس، بيروت - لبنان**



أطلس الفلسفة هو تأريخ للفلسفة
وأنظمتها، منذ البدايات حتى العصر الحاضر.
مع لوحات ملوّنة ونصوص متعدّدة.

من مضمون الكتاب
الفلسفة الشرقيّة
(الاوبانيشاد، البوذيّة، الكونفوشيوسيّة والطاوية).
الفلسفة القديمة (سقراط، أفلاطون، أرسطو، إبيقور).
آباء الكنيسة. السكولائيّة. الفلسفة العربيّة.
التنوير (ديكارت، سبينوزا، ليبنتز، لوك، هيوم، فولتير، مونتيسكيو).
المثاليّة (كانط، فيخته، هيجل، شلنغ).
شوبنهاور. نيتشه. هوسيرل. ياسبرز. سارتر. كامو. هيدغر.
فيتغنشتاين. الفلسفة التحليلية. النظريّة النقديّة.
التأويليّة. البنيانيّة.

مع بيبليوغرافيا وفهارس



ISBN 978-9953-17-022-0
9 789953 170220